

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El problema del error en Descartes**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**José Luis Arce Carrascoso**

DIRECTOR:

**Sergio Rábade Romeo**

**Madrid, 2015**

TP  
1983  

---

149

José Luis Arce Carrasco



x - 53 - 275654 - 0

EL PROBLEMA DEL ERROR EN DESCARTES

Departamento de Metafísica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1983



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 149/83

© José Luis Arce Carrascoso  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1983  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-19628-1983

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SECCION DE FILOSOFIA

EL PROBLEMA DEL ERROR EN DESCARTES  
=====

Tesis doctoral realizada por José  
Luis Arce Carrascoso bajo la direc-  
ción del catedrático D. Sergio Rába-  
de Romeo.

Madrid, enero de 1.973.





**INTRODUCCION.**  
=====



## INTRODUCCION

\*\*\*\*\*

Para A. Etcheverry la filosofía a partir de Descartes y sobre todo con Kant ha operado un cambio en su perspectiva, tomando más importancia la consideración del análisis del pensamiento que el estudio de su objeto, de tal manera que la problemática del error ha cedido su importancia a la consideración de las antinomias del conocimiento, o lo que es lo mismo, "al conflicto entre dos verdades que parecen indiscutibles y que sin embargo se excluyen mutuamente"(1).

Si es cierta la afirmación de que con la filosofía trascendental se ha producido un cambio de intención y de temática, que en el terreno de la teoría del conocimiento vendría representado por el paso de una gnoseología de la certeza a la de la objetividad, hay que hacer notar, sin embargo, que ésta no tiene más remedio que volver a recoger la problemática del error para volver a tomar tierra si es que quiere vencer las desconfianzas que pueda inspirar. Necesita, tal como hace años señaló V. Brochard, "esclarecer netamente la distinción entre lo verdadero y lo falso, e indagando en la génesis del error, demostrar que es un accidente y nunca un obstáculo insalvable para la certeza (2).

Pero el problema del error no se reduce ni absuelve

---

(1). A. Etcheverry, "El hombre en el mundo". Ed. Sígueme. Salamanca, 1.969, pg 21.

(2). V. Brochard, "De l'erreur". P. Alcan. Paris 1.897, pg 10.

dentro de los marcos de la teoría del conocimiento, ni aun dentro de ella tiene significación única. El error es el hecho del que se dice que saca al hombre del estado de confianza para introducirle en una actitud crítica, lo que no impide que tal fenómeno sea capaz de presentarse como problema dentro de la metodología, o la metafísica, o que en sus aspectos críticos no haya que considerarlo, tanto bajo sus caracteres subjetivos como de contenido.

Este ha sido el caso de Descartes, para quien el problema del error es uno de los fermentos de su actitud filosófica y de sus hallazgos en general. Desde el momento de la redacción de las "Regulae" hasta sus obras de madurez, va tratando y completando un abanico de posibilidades en el tratamiento de este fenómeno. No deja ningún campo en el olvido. Siendo su filosofía una auténtica búsqueda de la verdad y un intento de fundamentación de las certezas metafísicas, con respecto al error, intentará un método que lo evite, ensayará un estudio de su origen, un tratamiento antropológico en el que se encuadre como fenómeno humano, y un conjunto de consideraciones sobre su esencia, como privación con respecto al hombre y como negación con respecto a Dios.

Descartes ha sido uno de los filósofos que más han sido estudiado por tratadistas. Un estudio más sobre él podría parecer innecesario y superfluo. Pero si algún aspecto ha sido descuidado o insuficientemente tratado es el del error y la falsedad, y cuando se ha hecho algún estudio de ello se ha referido fundamentalmente a la IV Meditación, descuidando el resto de la obra filosófica y científica. Tanto la brevedad cuanto la falta de un tratamiento completo de este tema se ve en los

estudios hasta ahora realizados, debidos a la pluma de V. Brochard, K. Mähler, F. Meier, y L.W. Keeler. Por ello, no parece superfluo intentar el estudio del problema del error en Descartes, tema de capital importancia para la historia de la gnosología, encuadrándolo dentro de los ámbitos metodológicos, psicológicos, metafísicos y teológicos, para evitar cualquier simplificación falsificante del contenido total del problema.

De acuerdo con todo ello, nuestro trabajo constará de dos partes fundamentales. En la primera, con dos secciones, precisamos algunos aspectos sobre el hecho del error en general, seguido de una caracterización del fenómeno dentro del pensamiento gnoseológico cartesiano. Y en la segunda, siguiendo tres ejes de comprensión, se analiza la racionalidad, la actividad subjetual propia, y la distinción cualitativa del error frente al conocimiento verdadero.

En la segunda parte, la fundamental, abordamos, dentro ya de la obra cartesiana, la temática del error en relación con el método, con el hombre y con Dios. El primero de ellos se centra, fundamentalmente, en un estudio de las "Regulas ad directionem ingenii" y del "Discours de la Méthode", a diferencia de los dos restantes que tienen más en cuenta la metafísica y Teoría del conocimiento de las "Meditationes" y "Principia". A nuestro juicio, la parte esencial está en la segunda sección de la parte segunda que lleva el título de "hombre y error", comenzando con un estudio de la duda metódica cartesiana, como actitud filosófica y como medio de evitar la dictadura que impone al espíritu todo el conjunto formado por los prejuicios. En capítulos siguientes, después del estudio

analítico del error en relación con el hombre en general, se pasa al de su génesis, elaboración y plenificación en los diversos modos de pensamiento, en relación con la actividad desplegada por las diversas facultades humanas.

La sección tercera incluye la problemática desde la panorámica de Dios, tanto en su actuación de "Deus veracissimus" como fundamentador del criterio de evidencia, con lo que se cuenta con un factor decisivo que certifica de la ausencia de error en ámbitos de conocimiento que, propiamente, no pueden llamarse evidentes, como por el hecho de ser la Verdad misma y el origen de todas las verdades existentes en el mundo. Dios, pole opuesto a toda falsedad posible, ni incluye en sí ningún error, ni es causa ni origen de aquellos que el hombre cometa con su actividad libre.

P A R T E   P R I M E R A  
=====

Estudio general de la problemática.  
=====



4<sup>2</sup>

**P A R T E   P R I M E R A**

-----

**S E C C I O N - P R I M E R A**

-----

**Sobre el problema del error.**

-----

P A R T E       P R I M E R A

S E C C I O N   P R I M E R A:

SOBRE EL PROBLEMA DEL ERROR.

Capítulo I: Hacia una definición del error.

Una constelación de términos afines y opuestos se relacionan con el de "error" formando entre todos un conjunto problemático que exige una precisa delimitación que evite ambigüedades.(3). Para su definición conviene distinguir, en un principio, los tres sentidos que el Vocabulaire technique et critique de la Philosophie de A. Lalande distingue, ya sea que se le considere en su sentido activo como cuando decimos "cometer un error", en un sentido pasivo o habitual como cuando hablamos de "encontrarnos en un error", o en un sentido impersonal como cuando se refiere a "aserción falsa" en cuyo caso parece que se pierde el coeficiente subjetivo que todo error necesita para que se realice y que hay que advertir desde el comienzo del trabajo (4).

Estos tres aspectos sólo sirven para una primera aproximación. El término "error" exige mayores precisiones. Por el momento contamos exclusivamente con una doble alternativa de las que sólo una nos parece válida, la que deja un margen al factor subjetivo que todo error lleva en sí. Sin él no hay posibilidad de distinción entre "error" y "falsedad".

(3). Vid. nuestro trabajo "Acercamiento a la problemática del error" Anales del Sem. de Metafísica 1.971. pgs 85-107.

(4). Artículo "Erreur". P.U.F. Paris 1.960. pg 297.

Más precisión guarda la definición que se da en el Philosophisches Wörterbuch de H.Schmidt en el que se nos dice:

"Psychologisch gesehen ist der Irrtum eine sehr subjektive oder mangelhafte Deutung der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung auf diejenige physikalische Wirklichkeit, die in der Erscheinung von sich Kunde gibt"(5).

Aunque la presencia del adverbio "psicológicamente" pueda parecer una restricción para una caracterización total del error, es evidente que críticamente se exige ese factor subjetivo y activo para que pueda hablarse de él. En consecuencia parece que no es sólo en su aspecto psicológico, sino en todos los campos en los que puede aparecer el "error" como tema de estudio, donde ha de aparecer y tenerse en cuenta ese coeficiente subjetivo, y con ello también podría sospecharse que los dos ámbitos en los que más se desdibuja su estudio son los de la Metafísica y la Lógica.

En efecto, el error o falsedad lógica en un sistema lógico-deductivo debería considerarse como una falta de atención, y en su misma medida se implicarían ya elementos activos y subjetuales que saldrían fuera del terreno de la Lógica. Esta falta de atención puede afectar a la deducción lógica, pero como una motivación externa que en ningún momento permitiría una situación o estadio intermedio entre la deducción y su desaparición. Lógicamente hablando, habría que decir "errores operacionales" que dan paso a fórmulas incongruentes con respecto a los principios y normas establecidos por el propio sistema.

(5) H. Schmidt, Philosophisches Wörterbuch. Begründet von \_\_\_\_\_ .18.Auflage, neubearbeitet von Pr.Dr.G.Schischkoff Alfred Kröner Verlag. Stuttgart 1.969, pg 289.

En segundo lugar, en el terreno de la Metafísica el problema del error se ha referido al de las relaciones entre el ser y el no-ser. Este estudio tiene su validez, aunque no pueda ni deba pretender cubrir todo el campo de estudio. Es el aspecto que ha recogido la metafísica que con V. Brochard podríamos calificar de "la necesidad" (6) y cuyo máximo representante es sin duda Spinoza: Si el ser es la única y sola realidad y los modos no existen más que por el ser, el mundo entero puede deducirse lógicamente de una sola idea. Nos encontramos con un magnífico teorema en marcha. Todo lo que es pensado es un modo de la idea suprema y consiguientemente verdadero, aunque algunas ideas-modos puedan ser imperfectas e incompletas. Dentro de un sistema tal el error no tiene cabida y en última instancia habrá de identificarse con la ignorancia (7).

Cuando el problema del error salta de los estrechos cauces que le imponen estas disciplinas, pasando a otros campos es cuando toma toda su importancia. En efecto. La lógica encuentra su complemento natural en la metodología, y en muchas concepciones de la lógica junto al estudio de las leyes formales del pensamiento se analiza un elenco problemático de temas con caracteres psicológicos, críticos y metafísicos. Para Arnauld y Nicole autores del "Art de penser" la lógica no puede considerarse completa mientras no fructifique un método. (8) Para ellos, Lógica y Metodología aparecen como una "coursa mentis" necesaria para que el sujeto pueda actuar según sus propias leyes evitando el error.

(6). O.E. pg 270.

(7) Véase Ethica I, ax. 6; II, def 4 y pr. 34-36 y 42-43. De intellectu emendatione, pr. 11-12 y 21-23.

(8). A. Arnauld y P. Nicols, "La Logique ou l'art de penser" Ed. par P. Clair et F. Girbal. P.U.F. Paris 1.955, pgs 38 y 291.

En segundo lugar la llamada "metafísica de la necesidad" requiere para un estudio del error la presencia y colaboración de la "metafísica de la libertad, tal como ha señalado V. Brochard, de tal manera que un estudio metafísico sobre este hecho incluya ambas. El principio metafísico del error es la libertad (9), y sin contar con él, sin compaginar el mundo de la idea con el de la voluntad, difícilmente podremos dar cuenta de este fenómeno.

Pero volvamos al punto de partida. Nos encontramos ante la necesidad de una definición del término error. Nosotros hemos venido insistiendo en la necesidad de la presencia de un coeficiente subjetivo para su buen entendimiento. Sin embargo ello no obsta para que podamos olvidarnos de la exigencia de un contenido falso sobre el que se lleve el asentimiento. De esta manera tenemos dos ejes de comprensión del problema, uno subjetivo y otro objetivo que coinciden con dos términos a los que positiva o negativamente se relaciona el "error". Estos términos son "verdad" y "creencia", y los dos ejes:

- a) No correspondencia con la verdad
- b) Conciencia de rectitud.

---

(9). V. Brochard, o.o. pg 270.

a) Sobre la verdad y el error.

El primer eje de comprensión que hay que contar para el esclarecimiento del error hace referencia a la verdad y a su contrario, la falsedad. Y sin entrar demasiado en el estudio de la primera, nos encontramos forzados a alguna reflexión que nos sirva para el esclarecimiento de este primer nivel de la definición del error. La verdad puede decirse en un doble sentido, ya se refiera a una proposición o a una cosa, distinguiéndose entonces de una proposición "falsa" o de una cosa "aparente" o "ilusoria". Es, con otras palabras dicho, lo que tradicionalmente se ha entendido como verdad y falsedad lógicas frente a verdad y falsedad ontológicas.

Sin embargo no conviene distinguir excesivamente entre los dos aspectos puesto que si se profesa cualquier teoría del conocimiento que pretenda captar la realidad, el paso del ámbito del pensamiento a esa misma realidad pone de manifiesto su estrecha vinculación. Y no nos referimos ya a una teoría de la verdad entendida como "adequación entre el entendimiento y la cosa", basta con que pretendamos entender la verdad como una "correspondencia entre el objeto y el acto de conocimiento" (10) para que el error en su cara objetiva tenga cabida desde el primer momento que hay conocimiento y pueda hablarse de falsedad no solo en el conocimiento de cosas sino también en el de ideas.

Por lo que respecta al primer punto, es evidente que si consideramos desde la percepción la posibilidad de una cierta verdad también habrá que contar con la posibilidad contraria,

---

(10) S. Rábade, "Verdad conocimiento y ser" Ed. Gredos Madrid 1963 pg.165.

Si los contenidos perceptuales, ya sean los "sense data" o los objetos físicos pueden ser verdaderos también pueden ser falsos. No se puede introducir una separación total entre error y engaño, tal como hizo Max Scheler al distinguir entre el error (Irrtum) que se daría a nivel de juicios y proposiciones y el engaño (Täuschung) propio del mundo de la percepción (11) puesto que lo que se afirma es que desde el comienzo de la actividad cognoscitiva ésta puede obtener los valores de verdadero y falso, o lo que es lo mismo, que ya en la percepción se encuentran juicios implícitos que implican una actividad subjetual generalizante, una de las condiciones lógicas del error.

En cuanto al segundo aspecto, que se refiere a la posibilidad del error tanto en un conocimiento de ideas como en un conocimiento de cosas, nos encontramos con un abanico de problemas y posibilidades. En principio podemos decir que el objeto de conocimiento puede ser tanto una idea como una cosa. No nos referimos ahora al problema anteriormente citado de los "sense data" como entidades intermediarias entre el sujeto percipiente y el objeto físico, sino que además, generalizando el problema, pretendemos una distinción entre la toma de conciencia por una parte y la síntesis subjetual de lo percibido. En segundo lugar contamos con la distinción entre juicio de contenido ideal y de contenido empírico.

La verdad dice siempre relación a otra cosa. Y si la idea se entiende como el último elemento irreductible del conocimiento, es evidente que por ella sólo no es ni verdadera

---

(11). M. Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis" Gesammelte Werke, Band 3. Francke Verlag, Bern 1.955. pgs 222-223.

ni falsa. Pero esa misma idea en cuanto concepto no es más que un estadio en el proceso cognoscitivo que es todo uno y que va implicado en todos sus niveles. El concepto o es una mera abstracción de los elementos de un juicio, o por el contrario es un juicio resumido, un juicio implícito, y ya es le considere en un aspecto u otro parece que puede hablarse del concepto como carente de verdad y falsedad o por el contrario como susceptible de ello.

Pero incluso esta idea en particular o esta representación en general puede ser verdadera por el hecho de tener un objeto, esto es, las ideas pueden llamarse objetos del pensamiento porque son verdaderas. Caso de faltar esta objetividad que intenta representar la idea, diremos que es falsa. Hay que tener en cuenta con ello que no estamos contradiciendo lo que en el primer planteamiento de la cuestión se dijo, pues en el fondo este carácter de "referencia a" está exigiendo una síntesis, con lo que se deja el ámbito exclusivista y unitario con el que metodológicamente podría comenzarse.

Haciendo notar que, por el momento, estamos hablando del juicio no como afirmación o negación, sino como síntesis mental, la verdad o falsedad no pueden aparecer más que en las relaciones que se establecen entre las ideas. Con ello se hace referencia a uno de los problemas que más cuidado se exige en nuestro trabajo, y al que Descartes ofreció suficientes líneas. Este autor no negó nunca la posibilidad de error, o con más precisión, falsedad en la síntesis de las ideas. En este sentido se pronuncia en la segunda parte de la Regula XII y también en varios pasajes de su correspondencia. Es cierto que donde el problema del error toma toda su magnitud es en el nivel del juicio como acto de la voluntad, pero Descartes no



desconoció el carácter tático que tiene el juicio ni la actividad que ha de desarrollar el entendimiento para que este juicio pueda darse.

Muy relacionado con el problema de la verdad y falsedad a nivel del juicio está el de la distinción entre verdades lógicas y empíricas. Un juicio cuyo contenido sea de un tipo u otro puede ser llamado juicio analítico, o por el contrario juicio existencial. La verdad en uno y en otro no tienen el mismo sentido. Mientras que en el primer caso parece que no salimos de nuestro propio ámbito subjetivo, en el segundo hay un intento de trascenderlo. Las leyes lógicas son leyes de nuestro pensamiento, y un juicio falso, lógicamente hablando, no hace referencia a un contenido sino a una estructura mental con la que debiendo ser afin, no lo es. Por el contrario, los juicios de contenido empírico dependen, en su verdad o falsedad, del ajuste o desajuste con esa realidad empírica que se presenta como módulo de validación del propio juicio.

b) Sobre la creencia y el error.

Nos interesa de manera muy especial el concepto de "creencia" como factor subjetivo exigido para la consumación del error. En este sentido es identificable con "conciencia de rectitud", y desde este panorama la creencia no se presenta tanto como un mundo de oscuridad y confusión a lo que se presta el asentimiento, sino que por el contrario el término "creencia" dice relación directísima al de "asentimiento". La creencia así vista es la misma certeza y consiguientemente participa de su misma problemática gnoseológica.

"Una cosa es pensar lo verdadero o lo falso, y otra afirmar o creer que una proposición es verdadera o falsa" afirma Victor Brochard; (12); lo que podemos admitir siempre que lo entendamos en sus justos límites, es decir, según nos refiramos más específicamente al contenido o a la aceptación de tal contenido por parte del sujeto, pero sin separar radicalmente los dos aspectos, ya que parece claro que no puede darse ningún conocimiento sin que de una manera u otra esté presente la creencia.

Tradicionalmente se ha distinguido en los estados subjetivos de conciencia varios grados, desde la ignorancia hasta la certeza, ocupando la creencia un estadio intermedio distinto a los dos extremos. Mientras la certeza es una "firmitas adhaesionis mentis", la creencia, vacilando entre una multitud de grados, carece de tal asentimiento o adhesión total. Esta distinción se ve favorecida por el uso ordinario del verbo "creer". Sin embargo, si queremos referirnos a "creencias religiosas" no podemos sostener la misma connotación semántica de "vacilación" ya que el asentimiento que se da es tan completo como el concedido a un contenido evidente.

Otras veces se ha distinguido entre certeza y creencia reservando la primera para los conocimientos de ideas, mientras que el conocimiento de cosas externas sólo podría producir en nosotros la segunda. Tal sería el sentido de la "belief" en Hume, único tipo de conocimiento posible sobre el mundo externo, y aunque tenga una indiscutible validez ya que "la creencia es algo sentido por el espíritu, que distingue las ideas

---

(12). o.c. pg 126.

de los juicios, de las ficciones de la imaginación" (13), no alcanza nunca el grado de certeza del conocimiento de ideas.

Para nosotros, creencia, asentimiento y certeza son tres factores tan íntimamente relacionados que no nos atrevemos a separar pues los tres pueden ser adjetivados modalmente matizando su intensidad pero haciendo siempre referencia a esa "conciencia de rectitud" que todo conocimiento cumplido lleva consigo. Si se plantease el problema de su radicación funcional es evidente que hay que situarnos en el vector subjetivo aludido en la definición de "error" que consideramos como el fundamental. El error "consiste en un acto por el que el espíritu, teniendo un juicio falso, cree tenerlo verdadero" (14). Esta falsa creencia, este asentimiento indebido, esta certeza no justificable, es lo que formalmente define y distingue al error frente a la falsedad.

---

(13). D. Hume "Enquiry", V, 2.

(14). J.M. Alejandro "Gnoseología de la certeza" Gredos, Madrid 1.965, pg 41.

Capítulo II: Diversos planteamientos de la problemática del error.

a) Dogmatismo, criticismo y escepticismo

Histórica y sistemáticamente la problemática del error ha merecido diversos tratamientos que van desde el metafísico al meramente metodológico, aunque en realidad los diversos niveles que pudieran encontrarse en su estudio rara vez han aparecido aislados. En realidad, ha existido un flujo temático que no ha podido mantenerse en un ámbito y que trascendiéndolo, quizás en virtud de la propia generalidad de la preocupación filosófica, ha inundado otros niveles de comprensión.

Quizás haya sido éste el caso de Descartes. Mirada su producción filosófica desde el ángulo del error, los niveles metodológicos, psicológicos, metafísicos y teológicos forman una unidad tal que problemas y soluciones van requiriendo y planteando ámbitos mayores en los que resolverse.

Por el momento hay que empezar recogiendo el dicho clásico de que ha sido el error quien ha hecho salir al hombre de su estado de confianza plena en el conocimiento, abriendo un camino hacia la actitud crítica. Si ello es cierto podría suponerse el hecho del error en función catalizadora entre posturas dogmáticas y críticas, entre las cuales, y como tercera posibilidad, habría que contar con el escepticismo. De cualquier manera que ello haya sido el paso del dogmatismo al escepticismo y criticismo no ha sido un movimiento único, ni la llegada a una actitud crítica se ha realizado "tota simul" sino que por el contrario dogmatismos y actitudes críticas se

se han unido para dar formas nuevas de pensamiento.

Generalmente hablando los dogmáticos y doctrinarios "no se refieren más que a la verdad, convencidos de que son ellos quienes la poseen, y no recurren a la noción de error más que para caracterizar los pensamientos que no son suyos" (15). Pero esta caracterización primera que se nos presenta es insuficiente dado que se refiere fundamentalmente a una actitud externa más que a un análisis interno de los supuestos.

Tanto etimológicamente como en su sentido filosófico habitual, la palabra "dogmatismo" tiene un campo semántico mucho mayor. En primer lugar se llamó "dogmatikós" a todo lo relativo a una doctrina, o a "lo fundado en unos principios", y fue precisamente la adhesión a ellos lo que habría de exigir a aquellos pensadores dogmáticos que poco a poco fuesen olvidando la totalidad de los hechos que pudiesen poner en crisis sus principios. En segundo lugar, por cuanto se refiere al terreno propio de la teoría del conocimiento, el término "dogmatismo" tiene una triple significación, ya sea que se refiera a) a la posición llamada "realismo ingenuo" que supone la posibilidad del conocimiento de la "cosa en sí" alcanzable desde el comienzo y más bajos niveles de conocimiento. b) Confianza absoluta en una facultad o medio de conocimiento, generalmente refiriéndose a la razón. c) Admisión de principios ajenos a la propia razón, convertidos en criterios de verdad.

No creemos que el realismo ingenuo haya carecido ab-

---

(15). H. Reverdin, "Les exigences de la vie de l'esprit"  
A la Baconnière, Neuchâtel 1.966.pg 145.

solamente de una mínima actitud crítica, y en la misma medida que lo posea podrá dar cuenta del error. En cuanto al segundo punto, podríamos hablar del llamado "dogmatismo racionalista". En este momento convendría realizar un análisis detallado y cuidadoso del concepto "razón" para ver si nos permite una confianza total en ella, o si por el contrario exige un conjunto de cuidados y precauciones para su recto uso. Y por lo que interesa al tercer sentido, la admisión de principios y una autoridad extraña a la propia razón como criterio vuelve a exigir un planteamiento del problema del error en relación con tal "criterio".

Dogmatismo y escepticismo, dos posturas que ya en el comienzo de este apartado distinguíamos como más opuestas entre sí que lo que cada una de ellas pueda serlo con respecto al escepticismo. Hay un texto del prólogo a la segunda edición de la Kritik der reinen Vernunft de Kant que deja clara esta oposición. Dice así:

"Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt, (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisen sein), sondern dem Dogmatismus, d.i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der Philosophen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens" (16§).

El dogmatismo, tal como lo entiende Kant, se refiere claramente al segundo sentido anteriormente advertido. Pero en este texto se añade "sin una previa crítica de su propio poder".

Esta previa crítica es precisamente la que hace referencia al problema de límites y problema del criterio, y es la que señalará el fiel distintivo entre el conocimiento verdadero y el erróneo. Lo que ocurre es que el tipo de crítica puede ser muy diverso o puede plantearse en diversos niveles de radicalidad; de ahí que sucesivas actitudes críticas puedan considerarse como dogmáticas a las anteriores por no haberse llevado hasta los extremos exigidos por las últimas.

Frete a dogmatismo aparece el criticismo. Este, en un sentido estrictamente kantiano, es una vertiente gnoscológica que busca los elementos aprioricos del conocimiento, y que intenta llevar a la unidad de la ciencia la diversidad de lo dado. En un sentido más general, sin embargo, puede ser definida como la actitud más o menos pareja con la forma nueva de ser hombre, que pretende averiguar el fundamento racional de todo tipo de creencias humanas.

En su sentido estricto, criticismo se relaciona estrechamente con filosofía trascendental, y en este caso, si el responsable último del conocimiento es un sujeto trascendental, y el error un fenómeno estrictamente humano, se precisa una complementación de ambos niveles para retornar al suelo de la realidad en el que, unificados los principios de la necesidad y de la libertad, tal como dice V. Brochard (17), pueda, dicha filosofía crítico-trascendental realoanzar su validez y actualidad.

En su sentido amplio el criticismo está presente en la filosofía trascendental, pero no es reducible a ella. Co-

---

(17). o.c. pgs 269-270.

miensa decididamente en la edad Moderna y supone una actitud que, como se mostrará, está bien presente en Descartes, quien, si tiene una confianza en la razón puesto que busca un fundamento racional de todas nuestras creencias, no la tendrá de manera ciega y total, sino complementada con una crítica vigilante, tal como exige H.Reverdin (18).

En tercer lugar, y como ya hemos dicho, en calidad de elemento catalizador entre dos posturas extremas aparece el escepticismo, al que nosotros consideramos en su aspecto teórico, en cuanto doctrina que parece renunciar a la verdad. Para el escéptico el espíritu humano no puede alcanzar con certeza ninguna verdad de orden general y especulativo, ni seguridad en el conocimiento de una verdad de tal tipo(19). De esta manera el escepticismo tiene como centro temático la duda. Esta es su actitud permanente, lo que supone una vuelta a la posición cognoscitiva humana que vendría dada, tal como quiere A. Comte, por el paso del estado de seguridad al de crisis(20). El escepticismo supone la estabilización de la crisis como situación permanente.

Sin embargo, a nivel de la historia de la filosofía, el escepticismo ha sido propio de situaciones críticas y no se ha mantenido permanentemente, sino que, por el contrario, ha servido de situación propicia para acelerar la actitud crítica. Tal ha sido el caso de Descartes y de Kant. Para el primero la duda metódica sirve de contrapeso a la duda escéptica perso-

---

(18) o.c. pg 145

(19) ibid. pg 142

(20) A. Comte, Primeros Ensayos Madrid 1.942, pg 270.



nificada en Montaigne y Charron. En el segundo, fue Hume quien le saca de su sueño dogmático.

b) El error como falsedad y como actividad.

Ya hemos hecho alguna referencia al problema de la falsedad, considerada como un contenido, cubriendo el primer vector exigido en la definición del error, sin que éste se reduzca a aquella. Pero tampoco, en segundo lugar, una actividad pensante considerada fuera de cualquier contenido, puede fácilmente ser tachada de errónea. En efecto, para hablar con propiedad del error, se exige la panorámica que marcan los dos ejes, el del contenido falso y el de la conciencia de rectitud.

Sin embargo estas dos notas han desmesurado sus dominios auténticos y cada una de ellas ha pasado a ocupar, si no el campo total de estudio del error, al menos una posición muy privilegiada con el consiguiente olvido y abandono de la otra. De esta manera en la historia del pensamiento es mucho más frecuente encontrar estudios sobre el problema de la falsedad que sobre el error, notando que ella ha sido propuesta en términos metafísicos, desde la panorámica de las relaciones entre ser y no-ser. Otras veces situándose en el ángulo de la actividad subjetual se ha hecho hincapié en una teoría del asentimiento, olvidando la de la composición o división verdadera o falsa. Esta ha sido una de las acusaciones más frecuentes a la teoría cartesiana del juicio, aunque a nuestro juicio no falta en ningún momento de la obra filosófica de Descartes ninguno de los dos aspectos. Bien es verdad que acentuará más los aspectos de la falsedad en sus primeras obras, pero éstos no fueron negados en ningún momento, sirviendo de base y complemento a siguientes indagaciones.

El planteamiento de la problemática del error referido a la actividad cognoscitiva de alguna facultad, frente a otras calificables de pasivas, también nos parece desvirtuante. Como mínimo deja abierta la posibilidad de entender el error como originado por la actividad incontralada de esa facultad, dejando al propio sujeto humano en un segundo término, cuando en realidad es desde quien hay que entender, en último extremo, todo proceso cognoscitivo, verdadero o falso.

Pero volvamos al punto de partida del error como falsedad y como actividad. Cuando V. Brochard se refiere al tratamiento metafísico de los principios del error, que enraízan con las relaciones entre el ser y el no-ser, distingue tres líneas históricas para su solución. (21) La primera vendría dada, de forma paradigmática y resumida, en la conocida frase del poema de Parménides: " el ser es y el no-ser no es". Desde este campo omnicomprensivo sólo puede mantenerse una sola idea que sea verdadera, la del ser. Cuando en una línea de pensamiento tal quiera hacerse un lugar al no-ser, habrá que caracterizarlo como algo negativo, sin que, en última instancia, pueda distinguirse entre él y la ignorancia.

Tal sería el caso de Spinoza, para quien la inteligencia humana, en tanto que parte de Dios, es absolutamente infalible e incapaz de falsedad. (22) En principio, equivocarse es no pensar, pero posteriormente tendrá que introducir un sentido más amplio de este concepto con el objeto de encontrar un modo positivo de pensamiento que dé cuenta del error. Y es al lado del entendimiento donde el hombre encuentra la imagi-

---

(21). O.C. pgs 241-249.

(22). Ethica, II, p. XLIX.

nación, a la que ha de constituir en la fuente de nuestros errores, bien entendido que cada vez que imputamos el error al entendimiento estamos influidos por una ilusión, puesto que confundimos una imagen con la idea. (23)

Para Spinoza toda posible teoría del conocimiento ha de estar subordinada a la ontología, con lo que cualquier intento de explicación gnoseológica del error estará supeditado a principios metafísicos. Si estos dependen y surgen dentro de un sistema de los que hemos llamado de la necesidad, difícilmente podrá darse cuenta de un fenómeno como el error. Para este autor, a pesar de que haga entrar en juego a la voluntad, ésta va a quedar asumida dentro del entendimiento sin que pueda dar cuenta de ese no-ser del error. La voluntad no es un poder real e independiente del hombre sino una abstracción. Las voliciones son meras apariencias que no existen fuera de la idea lo mismo que la esencia o la idea de la piedra no existe fuera de la piedra. Y no cabe hablar de distinción o separación de facultades ya que "la voluntad y el entendimiento no son más que una misma cosa"(24)

En resumen, un monismo necessitarista del tipo de Spinoza no puede dar cuenta del problema del error ni en su aspecto de falsedad, que considerada como un no-ser aparece siempre como un misterio inexplicable. (25)

---

(23). *Ethica* I, app.

(24). *Ethica*, II, XLIX, Schol.

(25). Leo W. Keeler, "The problem of error from Plato to Kant" Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1.934, pg 276: "Spinoza's monism, with its strict parallelism between the attributes of thought and extension, and its ultimate identification of idea with ideate, makes error a thing of mystery. The philosopher does what he can to meet the objection, by identifying error with the confused and inadequate ideas of imagination. But he

La segunda vía metafísica de explicación, según V. Brochard, vendría representada por la fórmula de "el ser y el no-ser son", y aparecería ante la necesidad de hacer a éste último y al "posible" un lugar para su comprensión. Dentro de esta línea irían tanto las teorías de Descartes y Leibniz, aunque, como se verá, no coincidan ni en planteamientos ni en soluciones del problema del error. Lo importante aquí, tal como quiere este tratadista, es notar que "en esta hipótesis, se podría atribuir ya una cierta realidad al error. Un pensamiento falso sería la aparición, en el mundo actual, de un fragmento de los mundos posibles a los que la voluntad divina ha negado la existencia" (26).

Para Descartes, en especial, aunque el mundo es un todo, no es el todo. Es el sentido que tiene la dependencia de las verdades eternas respecto de la voluntad divina, absolutamente independiente y libre, dejando abierta la posibilidad de otros mundos. Para Leibniz, la voluntad divina habría hecho una libre elección entre una infinidad de mundos que el entendimiento divino se representaba como posibles. Un pensamiento falso significaría, entonces, la aparición en el mundo actual de algo que sólo fue posible. Pero ¿cómo puede ser ello?. Podría decirse que "lo que falta al pensamiento falso para ser verdadero, es el acto de voluntad o de elección que realiza lo posible".(27). Posteriormente, ya desde este ámbito metafísico

---

cannot maintain the wide gulf thus created between intellect and imagination, and even were he able to, there is no way of reducing a mistaken judgement to the mere presence in the mind of an inadequate idea".

(26). o.c. pgs 242-243.

(27). ibid. pg 243.

de comprensión, puede verse que el error no podrá entenderse ni tener existencia, con referencia exclusiva al entendimiento, sino que va a requerir una metafísica de la libertad a nivel ontológico y una acción de la voluntad a nivel gnoseológico.

Por cuanto se refiere a Descartes, no es el momento de hacer una exposición de los aspectos metafísicos del error en su doctrina. En segundo lugar, tratar a Leibniz junto al primero de los racionalistas, en la misma línea de planteamiento, aunque sea justificable y tal aproximación resulte válida, exige, cuando menos, un cierto cuidado. Por el momento nos estamos moviendo a nivel metafísico, incluyendo, en segundo lugar, concretizaciones y explicaciones gnoseológicas. De esta manera podría suponerse que la similitud de puntos de vista entre los dos filósofos señalados por V. Bréhard sería válida en cuanto punto de arranque, distanciándose en su desarrollo posterior. No parece desacertada esta suposición a la que nosotros nos sumamos, sin querer decir con ello que en el caso de Leibniz el tema de la voluntad desaparece totalmente en la problemática del error y del mal, temas que se muestran muy unidos en este pensador.

En efecto, para Leibniz la esencia de la voluntad no reside ya, como en Descartes en el asentimiento, sino que va a realizar "el esfuerzo de obrar según el juicio"(28) distinguiendo así entre percepción y apetición (o apetito):

"il y a encore des efforts, qui résultent des perceptions insensibles, dont on ne s'aperçoit pas, que j'aime mieux appeler appétitions que volitions (quoiqu'il y ait aussi des appétitions aperceptibles) car on n'appelle actions volontaires, que celles dont on peut s'apercevoir et sur lesquelles notre réflexion peut tomber lorsqu'elles suivent la considération du bien ou du mal" (29)

(28) Théod. p-311. G-VI, 300-301

(29) H.E. II, xxi-5. G.V, pgs 158-159.

Sin embargo el papel de la voluntad en el campo del error no va a ser en ningún momento la total ausente, puesto que al menos "quatenus obliqua parte" depende de ella, ya que cuando menos podemos tomar precauciones para defendernos de él, dirigiendo nuestra atención y oponiendo una imagen a otra, un hábito a otro y una pasión a otra. (30)

La tercera solución señalada por V. Brochard(31) y con una fórmula, según él, aparentemente paradójica y que sería la de "el no-ser es y el ser no es" vendría apoyada por las posturas que niegan "el ser único tal como lo han concebido la mayor parte de los metafísicos". No hay ser, sino seres, y por lo mismo no hay una verdad, sino verdades. De otra forma dicho, no hay en ninguna parte, ni por ninguna inteligencia una fórmula definitiva que contenga toda la verdad pasada, presente y futura.

Según este mismo autor, esta tercera vía ha sido también vislumbrada por Leibniz al oponer al monismo de Spinoza un pluralismo monádico. Sin embargo no la reconoció un valor justo, pudiéndose decir, por el contrario que no supone más que una concesión aparente a la contingencia, ya que desde el punto de vista de cada mónada es como si la pluralidad no existiera, puesto que la acción real que pudiera existir entre ellas ha sido negada desde un principio.(32).

(30) G-IV, pg 361. Yvon Belaval en su artículo "Le problème de l'erreur chez Leibniz" resume el problema de la siguiente forma: "L'erreur humaine relève d'un jugement réflexif et, par là, n'a de sens que par rapport à l'entendement en soi infail-  
lible: déraison, croyance illusoire, contradiction inaperçue par suite du confus, du borné, du changement qu'entraîne notre finitude, dysharmonie aussi, l'erreur n'est jamais volontaire, bien qu'indirectement la volonté puisse lutter contre elle" en Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XX, Heft 3 y 4, Kallheim 1.966, pg 385.

(31). o.c. pg 245

(32). ibid. pg 246

No queremos ser tan radicales como V. Brochard en la apreciación que tiene sobre la postura leibniziana en cuanto al valor de las verdades de hecho y principio de razón suficiente, aunque hay que consignar que no es una metafísica racionalista quien mejor puede plantear y resolver los problemas de la contingencia. Paralelamente a ello hay que advertir también que un método exclusivamente racional no puede dar razón del mundo de lo individual, de lo contingente, en cuyo seno parece albergar el error. Se requiere una síntesis, una complementación entre el mundo racional y el mundo empírico, y entre los métodos de la deducción y de la experiencia e inducción. En efecto si queremos dar debida cuenta de las condiciones lógicas del error, por lo que a nosotros respecta, hemos de contar con la generalización indebida en cuyo haber se encuentra el principal motivo lógico de tal fenómeno.

Hasta ahora nos hemos centrado en el tema de la falsedad y sus relaciones con el ser, y sin habernos reducido a un planteamiento estrictamente ontológico, hemos visto sus entronques y relaciones que pueden condicionar una gnoseología del error. Hemos ido desde doctrinas que no pueden mantenerse ni presentar una doctrina coherente sobre el error, hasta aquellas que, dando un giro en su planteamiento metafísico, parecen dar una explicación más coherente. Todo depende del equilibrio que se mantenga entre "necesidad" y "libertad" por una parte, y "necesidad" y "contingencia" por otra.

## 2. El error como actividad.

Junto a un planteamiento metafísico del error debe ir otro gnoseológico. La metafísica de la libertad carecería de sentido y se convertiría en mera palabrería si no viniese sustentada y unida con la gnoseología. El principio metafísico

del error es la libertad, pero la libertad requiere un anclaje en el hombre.

No se trata, como podría sospecharse por estas últimas palabras, que entendamos la actividad humana cognoscente exclusivizada en el acto voluntario, como podría haberlo entendido Descartes, para quien las únicas acciones del alma, tal como se nos dice en los artículos 17 y 19 de las "Passions de l'âme", son las operaciones de la voluntad, puesto que incluso, como se ha de mostrar, esto no es rigurosamente cierto ni para el propio Descartes.

Nos referimos a la actividad cognoscitiva humana en general, sin perder de vista ninguno de los dos calificativos. Esta actividad ha sido entendida, muchas veces, en dependencia de una facultad, olvidando lo que los clásicos llamarían "suppositum". Es imprescindible que comprendamos que desde la modernidad toda una división del sujeto cognoscente en facultades-potencia se ha venido abajo con lo que situar la actividad cognoscitiva en una potencia determinada es falseante del propio proceso cognoscitivo. Junto a ello habría que señalar que no todos los factores que intervienen en el proceso de conocimiento son exclusivamente racionales, pudiendo ocurrir que su presencia interfiriera decididamente en ese mismo proceso, que sin dejar de ser conocimiento, tendrá que calificarse de erróneo.

Dando un paso más, lo que parece claro es que cualquier gnoseología que reduzca al mínimo la actividad subjetual, más difícilmente podrá dar cuenta del error. Por el contrario la consideración del fenómeno de conocimiento como un proceso y como una actividad dejará un margen mucho mayor para un más



cumplido entendimiento. Es el caso que se da entre el intuicionismo extremo de Platón y el abstraccionismo aristotélico.

Cuando a la hora de estudiar el conocimiento judicativo, nivel que tradicionalmente se ha considerado que presentaba la totalidad de las exigencias de un conocimiento perfecto, y único donde se daba la verdad y la falsedad, viendo también que lo específico en él era el asentimiento, se presentó el problema de dar cuenta de él como acto de una facultad. En el caso de la escolástica tardía, y en Suarez como su máximo representante, el asentimiento va a ser un acto del entendimiento. Descartes, por el contrario, lo radicaría en la voluntad.

Sea como fuera, lo que, por nuestra parte, no hemos de olvidar es que quien juzga es un sujeto individual y concreto, condicionado por el "aquí" y el "ahora" y que este juzgar no es más que un escalón del propio proceso cognoscitivo. Conviene reparar, junto a ello, también que desde el comienzo de tal proceso el sujeto realiza juicios aunque sea muy veladamente (no nos referimos al proceso cognoscitivo según su aparecer genético, sino en su aspecto gnoseológico). Cualquier conocimiento supone un juicio, con lo que toda actividad cognoscitiva humana está o puede estar proclive al error, ya que es esa misma actividad quien lo posibilita.

c) El error como forma de pensamiento no-lógico y error de procedimiento

En un planteamiento que iría entre el mundo de la lógica y el de la psicología, el problema del error tiene otro frente de comprensión.

Señala H.W. Burton que algunos tipos de errores se presentan como formas de razonamiento ilógico, mientras que otros son errores de pensamiento o procedimientos inadecuados a la resolución de un problema(33). Estas dos formas de error serían el resultado, tal como también señala este autor, de "actitudes desfavorables, de la falta de hipótesis fecundas o de la incapacidad de emplear cualquier método satisfactorio (34).

Fuera del campo conductista en que este tratadista se mueve, tal planteamiento tiene también su validez. No es lo mismo un error como forma de pensamiento o razonamiento ilógico que un mero error de procedimiento. Mientras que el primero supone cuando menos la carencia de un método racional, el segundo significaría un mero fallo en el despliegue de dicho método. Pero también esta misma caracterización supone una distinción de planos, no pudiéndose identificar uno con otro. Mientras que el primero, de alguna manera, hace referencia al problema del "absurdo" y del "sin-sentido", el segundo se refiere a la simple "equivocación". Mientras el error como forma de razonamiento ilógico supone la presencia de actitudes irracionales o ilógicas, el error de procedimiento se relaciona mucho más directamente a fallos en la utilización de métodos eficaces.

Tanto el "absurdo" como la "equivocación" (al menos, en este segundo caso, como cuando decimos "aquí hay una equivocación") hacen referencia al contenido y para constituirse en error formal requieren una "conciencia de rectitud". En el

(33) H.W. Burton, Hacia un pensamiento eficaz. Ed. Troquel, Buenos Aires 1.969, pg 289

(34) Ibid. pg 285.

segundo caso esta conciencia es fácilmente lograda dada la apariencia de verdad que tiene la equivocación. No así en el caso del absurdo tan distinto de la verdad en el que cualquier posible asentimiento es mucho menos probable.

El esclarecimiento de la problemática derivada del asentimiento a proposiciones absurdas o derivadas de formas de pensamiento ilógico requiere no sólo un análisis de conceptos, sino también el estudio de los tipos de absurdos que permiten asentimiento frente a aquellos casos en que es imposible. Todo ello desde dentro y fuera del campo de creencias por el que un absurdo puede serlo o dejar de considerarse como tal.

No pretendemos un gran detenimiento en el estudio del "absurdo", ni en el de sus relaciones con la "falsedad". Tampoco intentamos mostrar las relaciones y diferencias con respecto a la "imposibilidad" con la que evidentemente está emparentada. Pero vamos a referirnos al pensamiento de Hobbes quien desde su nominalismo materialista denominará "absurdo" al conjunto de afirmaciones que no entren dentro de su sistema, tanto aquellas que carecen de contenido significativo como aquellas que podrían ser aceptadas por otros presupuestos, pero que para Hobbes son identificables con las primeras:

"...si un hombre me habla de rectángulo redondo o de accidentes de pan en el queso, o de substancias inmateriales; o de un sujeto libre, de una voluntad libre, o de cualquier cosa libre, pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas" (35).

Con tales advertencias, parece que hay que concluir

---

(35) Hobbes, Leviathan, I,5, pg 32-33. English Works, vol III.

que desde unos determinados presupuestos filosóficos o extra-filosóficos una proposición puede ser llamada absurda siempre que no entre en el campo de comprensión del sujeto. El absurdo se presenta como algo que en virtud de unos presupuestos, filosóficos o simplemente racionales, se considera sin significación, y consiguientemente con un contenido imposible al que no se puede conceder o dar asentimiento.

Naturalmente que hay diferencia entre un absurdo considerado en su sentido más amplio y que resulta "absurdo" para todo hombre que conozca la significación de los términos que entran en la proposición, es decir entre un "absurdo total" y aquel que desde unos determinados supuestos rechaza la proposición en cuestión, aunque pueda ser aceptada por otro sujeto desde otros supuestos, con lo que deja de ser auténtico sin-sentido para pasar a ser conocimiento verdadero o erróneo.

Dicho con otras palabras, distinguimos entre el error y el absurdo no ya por su simple relación con la falsedad, ni por el posible asentimiento que pueda darse a uno y otro, sino, sobre todo, por la "racionalidad" que debe llevar consigo todo error, que lo distingue del absurdo como lo que no puede obtener un acoplamiento con ninguna categoría mental, siendo por ello "irracional" e impidiendo cualquier posible asentimiento.

Conclusión.

El problema del error, según todo lo expuesto, queda en dependencia directa de la definición que se adopte. La nuestra ha tomado dos vectores de comprensión que hemos llamado:

- a) No correspondencia con la verdad
- b) Conciencia de rectitud.

Son las dos coordenadas que nos sirven de trama y urdimbre para encajar las diversas posiciones sobre el tema, o para calibrar diferentes opiniones. Así, en primer lugar, el planteamiento del error como falsedad deja una grave fisura en su tratamiento ya que lo genuino del error es la conciencia de rectitud ante un contenido falso; pero también deja en olvido una exigible actividad subjetual que todo conocimiento, y quizás en mayor grado el erróneo, lleva consigo.

En segundo lugar, el error entendido como forma de pensamiento ilógico y el error de procedimiento implica un estudio epistemológico que tampoco, por sí mismo, agota la problemática, a pesar de hacer referencia a dos capítulos importantísimos en el estudio del error, ya que nos introduce en la distinción que hay entre "absurdo" y "error propiamente dicho".

El primero supone, además de lo que puede encontrarse en el campo de la semántica, la presencia de actitudes no-rationales, prejuicios, situaciones inconscientes y subconscientes, creencias colectivas e individuales que impiden la actuación correcta y racional del sujeto.

Para Descartes, tal como veremos, si bien la presencia de tales factores no va a suponer un pensamiento "ilógico" sino más precisamente, "prelógico", todos ellos llevan consigo la sobrevaloración y dominio de la pseudoevidencia como motivo de asentimiento, y no de la evidencia, factor fundamental en el método cartesiano que dará paso al auténtico pensamiento lógico y racional.

Por otra parte, el error entendido como una falta de procedimiento, cuando se lleva sobre el método cartesiano, que de alguna manera parece reducirse y sintetizarse en el precepto del orden, se está en posición de entenderlo como una forma de pensamiento desordenado.

Y así las exigencias de evidencia y orden quedan referidas, en relación con el error, a estos dos capítulos que son como su contrapartida. Si los dos preceptos no son simplemente unas reglas más entre otras, sino el fundamento de todas las demás, sus opuestos van a ser para Descartes primer fundamento y origen del fracaso en el logro de la verdad.

33'

P A R T E    P R I M E R A  
=====

S E C C I O N - S E G U N D A  
=====

Caracterización fundamental del error  
=====

en el pensamiento cartesiano.  
=====



Caracterización fundamental del error en el pensamiento

=====

cartesiano.

=====

Definido el error por su no correspondencia con la verdad y su conciencia de rectitud, parece que conviene ver el encaje de tal definición en la teoría cartesiana. Nos encontraremos que, en efecto, hay un perfecto encaje entre ambas, pero sin que ello nos lleve a entender que cada uno de los dos vectores se refiera a las funciones exigidas por parte del entendimiento y de la voluntad, respectivamente, para que pueda hablarse de error.

Podría suponerse, en efecto, que la teoría de la falsedad iría por vía del entendimiento, ya que él es quien, para Descartes, actúa como sintetizador de las naturalezas simples de que nos habla la Regula XIII, mientras que la del error propiamente dicho, en cuanto asentimiento a lo falso, o a lo oscuro y confuso, se situaría dentro del haber de la voluntad.

No son tan simples las relaciones que pueden encontrarse entre error y falsedad para Descartes, ni éste trató nunca en total aislamiento un concepto y otro; sino que por el contrario, las relaciones de los vectores que definen el error dentro de la filosofía cartesiana, ni son únicas ni pueden definirse unitariamente. Por un lado, no es lícito retrotraer cada una de estas panorámicas a la actividad de la facultad con que a simple vista parece relacionarse; por otro, contra lo que pudiera parecer, opinamos que desde las prime-

ras obras de Descartes no ha faltado un estudio del asentimiento, que emparejado con el de la creencia, se ha unido al tema de la falsa composición, del que hay que reconocer que es el fundamental en sus primeros momentos.

De esta manera nos vemos en la necesidad de tener que incluir dentro del vector de la "no correspondencia con la verdad" no sólo el tema de la composición falsa, sino que con ella hay que tener presente una actividad subjetual que, realizando tal composición o división, se separe de lo auténticamente presente y evidente al entendimiento, produciéndose con el ello el falseamiento del contenido verdadero.

En segundo lugar hay que reconocer que, hablando de "conciencia de rectitud", el acento se encuentra situado en la actividad de la voluntad, en cuyo haber se centra el asentimiento como su acto específico. Ello no impide, sin embargo, que junto a la consideración del error como asentimiento indebido a lo no evidente, pueda caer a su lado el análisis del error considerado ya como forma de pensamiento prelógico, ya como error de procedimiento.

La conciencia de rectitud exigible en el conocimiento erróneo no se relaciona sólo con la teoría del asentimiento, sino que, pudiendo éste llevarse sobre lo oscuro y confuso, y sobre lo obtenido de manera no ordenada, hay que concluir que tal tipo de conciencia puede encontrarse en estos dos campos.

Todo este encaje daría pie suficiente para dirigir el desarrollo de un estudio del problema del error en Descartes en toda su amplitud y complejidad, pero ha sido mucho más frecuente por los comentaristas de nuestro autor presentar sus

- 36 -

estudios y trabajos siguiendo otros niveles de comprensión y explicación basados en los propios intereses y motivaciones cartesianas, y por ello hemos preferido dividir la parte segunda de nuestro trabajo en tres secciones que incluyen los siguientes aspectos:

- Método y error
- Antropología y error
- Teología y error.

Y se ha reservado para este momento el análisis de las características que consideramos imprescindibles para la correcta estimación del error tal como lo entiende Descartes, dando paso a tres capítulos:

- Racionalidad del error
- Actividad subjetual en el conocimiento erróneo.
- Distinción del conocimiento erróneo frente al verdadero.

Capítulo I.- La racionalidad del error.

El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Descartes. A su sistema se le ha llamado "racionalismo" y a su método "racional". Sin embargo, muchas veces, tal concepto ha sido mal entendido por haber carecido de un análisis suficiente. Otras ha quedado reducido a una mera facultad humana; con frecuencia interpretado como "entendimiento", como "intellectus", frente a la voluntad. De esta manera aparecía una falta de encaje en el pensamiento cartesiano, por un fuerte voluntarismo que lleva consigo, del que no podía darse debida cuenta al haber empequeñecido el propio concepto de "razón".

Si bien es verdad que tal concepto no aparece desde sus primeras obras, al menos con la fuerza e importancia que tiene en el Discours de la Méthode, no puede negarse, por ello, que, presentado con otros términos, disfrazado en un contexto terminológico diferente, aparezca ya en las Regulae ad directionem ingenii. En efecto, este mismo título está mostrando que dichas reglas son un conjunto destinado a la propia dirección del espíritu. Éste es, pues, algo moldeable, educable, apto para llegar a la posesión de la verdad, y también, como contrapartida, sin esa ayuda, débil y propenso al error.

Así, desde las primeras líneas de esta obra el concepto de "espíritu" aparece como fundamental, entrando en relación y contacto con otros elementos que en escritos posteriores definen la "razón".

En efecto, este espíritu, cuya educación y cuidado ha de realizar el método, no es algo estático ni totalmente con-

seguido sino algo que va aumentando progresivamente conforme se desarrolla la propia luz natural de la razón:

"Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo" (36).

De esta manera, dirigir el espíritu supone en sí mismo el progreso, aumento y perfeccionamiento del "lumen rationis", formando entre ambos conceptos un bloque significativo unitario.

Pero fuera de la serie de precisiones que a nivel de expresiones textuales puedan realizarse, sobre las que hemos de volver, se nos presenta otra vía para la comprensión del concepto de "razón". Aparece esta posibilidad desde que se poseen las características fundamentales del pensamiento cartesiano.

Puede decirse que la filosofía de Descartes es un moderno humanismo frente a concepciones antropológicas medievales; también puede considerarse como un subjetivismo claro, distinto de cualquier objetivismo. En tercer lugar ha sido calificada de racionalista frente a concepciones empiristas. Pero como también, por otra parte, puede decirse que su pensamiento tiene como base a la razón, ésta habrá de oponerse a los conceptos de "dogma", "naturaleza" y "cuerpo".

¿Cómo deben entenderse estos tres últimos conceptos?

---

(36). Reg.I, A.T.X, pg 361.

En primer lugar, el de "dogma" no hace referencia exclusiva a verdades de carácter revelado a las que el propio Descartes va a conceder un estatuto de privilegio. La fe, aun refiriéndose a cosas oscuras, en cuanto se dirige a lo que Dios ha considerado conveniente dar a conocer al hombre, es más cierto que cualquier otro tipo de conocimiento (37). "Dogma" tiene también un sentido humano al que se opone la "razón" de forma mucho más precisa.

Como rechazo de lo dogmático debe también entenderse el mandato cartesiano de atención exclusiva a lo evidente. Con este sentido hay que entender la exclusión de todas las conjeturas, sospechas y conocimientos verosímiles y probables que no sirven para aumentar el grado de ciencia humana, sino sólo el número de dudas y de incertidumbres:

"...hæc profecto inter primas est admittenda, quæ cavet, ne otio abutamur, ut multi faciunt, quæcumque facillia sunt negligentes, et non nisi in rebus arduis occupati de quibus subtilissimas certe coniecturas et valde probabiles rationes ingeniose concinnant; sed post multos labores sero tandem animadvertunt, se dubiorum multitudinem tantum auxisse, nullam autem scientiam didicisse" (38).

La misma falta de evidencia que llevan tales conocimientos supone una aceptación gratuita, no justificada ni justificable. A fin de cuentas es una aceptación no-racional, no-crítica, de algo que debe someterse y ajustarse a la evidencia. Esta es el criterio personal y racional que permite lim-

---

(37) Reg. III, A.T.X, pg 370.

(38) Reg. II, A.T.X, pg. 364.

piar de impurezas y errores la mente humana; quien posibilita la anulación del poder del prejuicio y de la pseudo-evidencia, y, con todo ello, quien realiza el paso de una infancia prelógica a una madurez crítica.

En segundo lugar el concepto de "razón" se opone al de "naturaleza". Aquí tampoco puede reducirse éste último a una única significación, puesto que Descartes la utiliza en varios sentidos distintos. Si bien algunas veces se nos presenta próximo al de espíritu humano. (39), otras se opone radicalmente a él, sirviendo de criterio de distinción entre hombres y animales. En este último aspecto, mientras que los animales, a pesar de que puedan realizar más perfectamente determinadas acciones o movimientos, no muestran con ellos la presencia de un espíritu, de una inteligencia, siendo por el contrario "la naturaleza quien obra en ellos" (40) según la disposición de sus órganos.

De esta manera el concepto de "naturaleza" se aproxima al de "cuerpo", pero no es reducible al de "cuerpo humano", sino que por el contrario está haciendo referencia también al de "naturaleza física" o si se quiere al de "sistema mecánico". La naturaleza es un conjunto de órganos dispuestos de tal manera que necesariamente han de funcionar con un desarrollo previsible y determinable. Hay una concepción mecanicista del mundo de la que también participa el cuerpo humano.

Otras veces esta "naturaleza" aparece con otro sentido que no es ni el de "humana mens", ni el de "cuerpo", sin referirse al espíritu o al organismo físico mecánicamente

(39). vid. Reg IV, A.T.X, pg 373.

(40). D.L. 5ª p., A.T.VI, pg 59.

dispuesto para obrar de una manera determinada, sino a un instinto natural, que puede ser de dos clases, ya sea que se encuentre en nosotros en cuanto hombres o en cuanto animales.

Este nuevo sentido de "naturaleza" como "instinto natural y no arbitrario" aparece en su correspondencia con Mersenne(41), al dar Descartes su opinión sobre el libro de Herbert de Cherbury, "De la vérité". A continuación presentamos dos textos de esta carta referidos directamente al problema que tratamos:

"L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose: car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait réflexion"(42).

Afirmando el segundo:

"Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel; c'est la lumière naturelle ou intuitus mentis, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc, lequel ne doit pas toujours être suivi"(43).

Tal como puede apreciarse, el primero de estos dos

---

(41) A Mersenne, 16 Oct. 1.639, A.T.II, pgs 587-599

(42) Ibid., pgs. 597-598.

(43) Ibid., pg. 599.



textos está afirmando la existencia de una misma "luz natural" en todos los hombres, único criterio frente al consentimiento universal, cuya aceptación supondría un dogmatismo injustificable. Sólo podría ser este consentimiento universal criterio cierto, desde el supuesto que todos los hombres utilizaran bien esa luz natural o "intuitus mentis" del que habla el segundo texto.

Consiguientemente, tal como se presenta la primera cita, podemos afirmar con L. Villoro que la luz natural es común a todo hombre y que solamente en ella se funda el carácter intersubjetivo de toda verdad, siendo el único principio que puede permitir el consentimiento universal. La luz natural de la razón no tiene el carácter accidental que nos presenta el consentimiento universal. El error no puede provenir de otra parte sino del mal uso que encubre dicha luz, mas no de su carencia (44).

Según esto, parece que hay que contar con la posibilidad de un encubrimiento de la luz natural, (que no puede venir sino de aquellos factores de los que decimos que se oponen a la razón, -dogma, naturaleza y cuerpo-, cuando hablamos en términos generales), y que en este caso concreto, según el texto de la propia carta, habría que situarlo en el haber del segundo factor en cuanto "impulsión de la naturaleza destinada a la conservación de nuestro cuerpo", lo que de ninguna manera puede ser considerado como criterio universal de verdad.

Este concepto de "naturaleza" es el que se nos pre-

---

(44). L. Villoro, "La idea y el enten en la filosofía de Descartes" F.C.E. México 1.965, pg 89.

senta con un mayor desarrollo en las Meditationes de prima philosophia. Distingue Descartes en la sexta meditación entre un sentido amplio y un sentido restringido de tal concepto, y mientras el primero de ellos abarca "el orden y disposición que Dios ha creado en las cosas", en el segundo, por el contrario, se incluye sólo "la compleción o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado"(45). Posteriormente añadirá otra nueva precisión reduciendo nuevamente el campo de la "naturaleza" a "las cosas que Dios me ha dado en cuanto estoy compuesto de espíritu y cuerpo"(46).

Esta naturaleza, en su tercer sentido, me enseña algunas cosas y tiene su más importante función dentro del ámbito del mundo de las necesidades prácticas, en el mundo de la utilidad, entendiendo que la verdad de tales cosas sólo puede ser conocida por el espíritu y no por el compuesto(47). A todo ello hay que añadir el hecho de que hay cosas que la naturaleza parece haberme enseñado, pero que en realidad son el fruto de una cierta inveterada costumbre que tiene el hombre de juzgar desconsideradamente y así puede suceder fácilmente que contengan alguna falsedad y nos induzca a error(48). Este hábito de juzgar actúa, en realidad, como una segunda naturaleza superpuesta a la primera, manteniendo una serie de prejuicios que impiden la actuación pura de la razón para conocer la verdad, con lo que ésta se encuentra en situación de poder errar fácilmente.

En conclusión, todo lo que la sexta meditación parece decir en relación con el concepto de "naturaleza" como dis-

(45) M.M., Med VI, A.T.VII, pg 80

(46) Ibid., pg 82

(47) Ibid., pg 82-83

(48) Ibid., pg 82

tinto al de razón, puede resumirse en tres puntos:

a) Es el espíritu, y no el compuesto, quien puede conocer la verdad de las cosas, tal como se dice en esta sexta meditación, y como el análisis del trozo de cera había dejado suficientemente claro.(49)

b) Pero el espíritu no está actuando sólo sino que se encuentra unido a un cuerpo. El nombre de "naturaleza" corresponde al hombre en cuanto es un compuesto. Ella nos enseña algunas cosas en el orden práctico, destinadas a la conservación y salud del cuerpo, pero sus impulsos no deben ser seguidos siempre, sino en un campo y bajo un aspecto muy determinado. La razón puede, pero no debe, determinarse a seguir ni a aprobar todo aquello a lo que tiende por naturaleza el hombre, puesto que ella no es la parte más noble y perfecta.

c) Hay cosas que no muestra la auténtica naturaleza, sino que se deben a un hábito de juzgar mal, desconsiderada y precipitadamente. Su aceptación por parte de la razón supone la presencia del error.

El tercer concepto al que parece oponerse el de "razón" es el de "cuerpo". Ya al analizar la "naturaleza", hemos ido rozando ámbitos y cuestiones que hemos querido reservar para este momento. El hombre no es un mero espíritu, ni siquiera un espíritu en un cuerpo, sino un cuerpo y alma unidos substancialmente. Con esta íntima unión podría diferenciarse entre un hombre y un posible espíritu angélico situado dentro de un cuerpo(50).

(49). M.M. Med II, A.T.VII, pg 31.

(50). A Regius, février 1.642, A.T.III, pg 493: "Si enim Angelus

El hombre es una substancia compuesta de cuerpo y alma, y cada una de estas dos substancias tiene su papel definido, por cuanto al conocimiento se refiere. Y aunque para Descartes, el haberlas querido distinguir con radicalidad ha significado la problematización de su unión substancial, es indudable, tal como intentaremos mostrar, que no ha sido su intención negar tal unión, y que los textos en donde se habla de ocasionalismo son y deben ser entendidos como un ejemplo más de la estrecha colaboración entre el cuerpo y el alma, junto con la afirmación de que el primero ha de estar presente para la realización de ciertos modos de conocimiento.

El cuerpo, como toda cosa material creada, es una máquina que actúa conforme a unas leyes determinadas, pero que en virtud de su unión con el alma actúa e influye directamente en el conocimiento. Cuando la máquina está bien dispuesta, su influjo será justo y recto, y cuando está enferma puede inducir a error. El significado de esta influencia, por cuanto a nosotros interesa, no puede ser otro que el de tener que admitir el hecho de que hay algo que se suma a la acción pura del alma, a la razón, con lo que puede ampliar el campo de lo cognoscible o puede ser inducida a error. Tal es el sentido que presenta el siguiente texto del "Entretien avec Burman", que, entre otros, muestra la doble posibilidad a que nos referimos:

"Deus corpus nostrum fabricavit ut machinam, et voluit illud agere ut instrumentum universale, quod semper operaretur eodem modo juxta leges suas. Et hinc cum bene est dispositum, dat animae cognitionem

corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur".

rectam; cum male, nihilominus tamen juxta leges  
sunt ita afficit animam, ut inde resultare debeat  
talis cognitio a qua illa decipiatur"(51).

Y así este cuerpo, de cuya existencia se había prescindido en el proceso de la Euda, lo mismo que todo el conjunto de conocimientos que exigen su presencia, ha sido redescubierto para el hombre con un papel y funciones críticamente válidas, precisamente en virtud del hallazgo de la veracidad divina. Controlado su valor y ajustado a los principios y posibilidades racionales del hombre, el cuerpo se suma a ellos dando nuevas posibilidades de conocimiento.

Parece que convendría estudiar, o plantear al menos, el papel del cuerpo, en general, y de los sentidos, en especial, en el conocimiento, pero esto es algo que reservamos para la segunda parte de nuestro trabajo. Por el momento queremos dejar claro que el precepto cartesiano de "separar la mente de los sentidos" sólo tiene sentido desde el supuesto de una actuación conjunta entre el cuerpo y el alma. Esta conjunción, si bien puede ampliar el ámbito de conocimiento, también problematiza y dificulta la actividad pura e infalible de la razón al tener presencia otros niveles cognoscitivos, que perteneciendo al hombre, no son su "yo".

La confianza que Descartes tiene en la razón le obliga a hacer hincapié especial en todo otro conjunto de factores en los que se origina principalmente el error. Es verdad que, para que podamos con precisión hablar de él, hay que contar con el asentimiento de la voluntad, parte integrante de la razón, y motivo suficiente para comprender lo que queremos

---

(51). E.B. A.T.V, pgs 163-164.

decir cuando hablamos de "racionalidad" en el error. Sin embargo esto no impide que haya que contar con el papel preponderante que tiene el cuerpo y sus sentidos en la producción de tal fenómeno.

Con todo ello, podemos ir señalando que el conocimiento erróneo es, en primer lugar, un conocimiento, y por lo tanto exige la actividad de la "vis cognoscens" espiritual y única de que habla la Regla XII (52); pero que, en segundo lugar, no es sólo conocimiento originado de ella misma, necesi-tándose de otros contenidos llegados al espíritu por otras puertas. Al perder su pureza y soledad esta fuerza espiritual, da paso a situaciones afectadas por el carácter y timbre de lo erróneo. Esto, sin dejar de ser racional, por ser conocimiento, puede ser erróneo por la presencia de algo distinto a la propia razón.

Hasta el momento hemos intentado presentar la faceta de la racionalidad del error en su aspecto más general, es decir, sin pasar en detalle al estudio del papel específico que tiene cada facultad en su possibilitación. Y es que, en realidad, lo primero de todo es comprender que quien yerra y quien está en situación proclive al error es la mente (mens), es decir, la parte propia y exclusiva del hombre que le distingue del resto de los seres materiales. Esto es algo de lo que Descartes tiene plena conciencia cuando escribe: "Sed video quid sit: gaudet aberrare mens mea"(53) o incluso cuando dice: "Miror vero interim quam prona sit mens mea in erroribus"(54)

(52) Reg. XII, A.T.X, pg 415.

(53) M.M. Med II, A.T.VII, pg 29.

(54) Ibid., pg 31.

Sóloamente después de haber dejado claro este punto, puede pasarse al estudio del papel de las facultades en el conocimiento erróneo, y ver hasta qué punto la razón queda reducida al entendimiento, o si, por el contrario, esta razón está integrada tanto por el entendimiento como por la voluntad. El problema quedaría entonces en ver si el error, incluido dentro del mundo del pensamiento, y dependiendo de dos factores, entendimiento y voluntad, es racional, pero viendo también si esta racionalidad le viene sólo de la primera o de ambas facultades.

La "bona mens" y "universalis sapientia" de que nos habla la primera de las Reglas y que han sido traducidas al francés por "bon sens" y "sagesse universelle" se han puesto, por muchos autores y comentaristas, en relación con la voluntad. Por su parte G. Lewis advierte un paralelismo muy de tener en cuenta entre "buen sentido" o "razón" y "voluntad" o "libre arbitrio" (55). Pero a pesar del indudable paralelismo y analogía que se da entre esta serie de conceptos ordenados de tal manera, parecen dejar fuera del campo de relación al "entendimiento". Mucho más exacta nos parece la opinión de J. Segond para quien "los elementos de esta sabiduría total son dos: entendimiento y voluntad. Ciertamente que Descartes concede a los menos dotados una sabiduría inferior en la que la buena voluntad supliría las deficiencias del entendimiento. Pero lo que hace superior a esta verdadera sabiduría es la doble perfección de sus potencias constitutivas. Afirmación totalmente racionalista y que responde perfectamente a la necesidad de certeza inicial de este hombre que se preocupa de "ver claro" (56).

(55). G. Lewis, "L'individualité selon Descartes" Lib. Phil. J. Vrin, Paris 1.950, pgs 190-191.

(56). J. Segond, "La sagesse cartésienne et la doctrine de la science" Lib. Phil. J. Vrin, Paris 1.932, pg 30.

Todo este encuadre responde perfectamente a los propios textos cartesianos, ya que por una parte, "la libertad es el más grande de todos nuestros bienes"(57), mientras que por otra escribe que "no hay ningún bien en el mundo, excepto el buen sentido, que pueda llamarse absolutamente bien" (58); opinión que no es casual ni fortuita, puesto que en varias ocasiones habrá de repetir que "es preferible perder la vida que el uso de la razón", admitiendo que no puede haber nada tan molesto para el alma "como estar unida a un cuerpo que le priva de su entera libertad"(59).

Parece que no hay que despreciar las anteriores opiniones por encontrarse en un contexto en el que predominan las consideraciones éticas o morales. En su correspondencia, siempre que aborda la cuestión de la diferencia entre hombres y animales, que nosotros expondremos a su debido tiempo, habrá de referirla a la existencia de razón y libertad en los primeros, frente a un total determinismo en las acciones animales. Esta distinción no tiene por qué ser entendida en el mismo contexto que quiera advertirse en sus cartas a Cristina de Suecia y a la princesa Elisabeth, y sin embargo también están apuntando a la estrecha relación que hay entre "razón" y "voluntad"(60), como lo demuestra la expresión de "uso libre de su razón" que pone Descartes en el haber exclusivo del hombre(61).

El espíritu humano, la razón del hombre, se presenta entonces, no sólo como un entendimiento capaz de percibir

(57) A Cristina, 20 Nov. 1.647, A.T.V, pg 85.

(58) A Elisabeth, Jun 1.645, A.T.IV, pg 273

(59) A la misma, 1 Sept. 1.645, A.T.IV, pg 282

(60) A Mesland, 2 Mai 1.644, A.T.IV, pg 177

(61) Ibid.



y de intuir, sino también de jugar, siendo ante todo libertad, de tal manera que, si bien, por una parte, "habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt"(62), por otra, hay que considerar que el libre arbitrio es por sí la cosa más noble que pueda estar en el hombre, ya que le hace, de alguna manera, semejante a Dios(63).

De esta manera, y tal como afirma R. Lefevre, tanto en "moral como en la ciencia, es del lado de la razón donde hay luz y donde hay libertad"(64). Pero también, por ello mismo, por la presencia de libertad en la razón, hay posibilidad de errar; posibilidad que ha de entenderse como exclusivamente humana, ya que está originada en esa misma libertad exclusiva del hombre racional.

Toda esta exposición podría traducirse en términos de epistemología que se relacionasen con el problema de la verdad, pues es principalísimamente con este tema con el que el error engarza. En este momento "voluntad" no es otra cosa que el "movimiento total humano que tiende a la ciencia integral y perfecta". Tal es el sentir de J. Segond, para quien el error deriva de la inmensidad de querer, es decir, de este movimiento sin fin que nos orienta hacia lo en-sí absoluto de la verdad(65).

(62) Reg IV, A.T.X, pg 373

(63) Vid. A Cristina, 20 Nov. 1.647. A.T.IV, pg 85

(64) R. Lefevre, "La pensée de Descartes" Ed. Bordas, Paris 1.965, pg 139.

(65) J.Segond, o.o. pg 102

## Capítulo II. Actividad subjetual en el conocimiento erróneo.

Hemos escrito ya que el considerar el conocimiento como un proceso permite mucho más fácilmente entender la presencia y posibilidad del error, que cuando es considerado como un "ver", puesto que, entendido de esta última forma, la actividad tiene que considerarse como reducida al máximo. Para entender el fenómeno del error se precisa, consiguientemente, una actividad subjetual que, separándose del dato, permita la realización de síntesis, generalizaciones o simplificaciones inadecuadas.

Cuando el problema de la actividad o pasividad subjetual en el conocimiento lo referimos a un autor como Descartes nos encontramos con una cuestión problemática que no parece resolverse de manera definitiva desde el primer momento. En efecto, los propios textos parecen demostrar la existencia de una ambigüedad y una inestabilidad en las propias opiniones cartesianas. Los comentaristas tampoco han estado siempre de acuerdo, ni parecen haber llegado a una explicación definitiva. Mientras que unos piensan como punto de arranque en la división de las funciones del alma, tal como aparece en los artículos XVII y XIX de las "Passions de l'âme" según los cuales toda la actividad del alma queda reducida a la de las acciones de la voluntad, otros, en segundo lugar, ven ya desde la propia definición de "intuición" de las Regulas una muestra clara y evidente de actividad subjetual en este acto simple de conocimiento. Una tercera corriente interpretativa iría por el camino de ver que, en virtud de la íntima unidad subjetual, admitida por Descartes, la actividad quedaría re-

ducida a las acciones de la voluntad, aunque ésta se encontrase presente en todos los actos cognoscitivos. La atención, hábito derivado de la voluntad, en efecto, es un factor que aparece exigido en el acto de la intuición, que se requiere para la imaginación bajo la forma de una "especial contención del espíritu", y que como término imprescindible ha de aparecer en la definición de las ideas claras y distintas.

Ante esta serie de posibilidades, avaladas todas por los propios textos cartesianos, no podemos por menos que detenernos en ver si alguna de ellas es totalmente acertada, o si por el contrario hay alguna nueva posibilidad de entender esta actividad y pasividad en su respecto mutuo.

Asumir tal problemática nos resulta indispensable, puesto que cualquiera de las interpretaciones que adoptemos ha de repercutir decididamente en la comprensión del problema del error. Y así, si en el primer caso pensamos que la única actividad que puede desplegar el alma es la de la voluntad, y para que haya error se exige una actividad subjetual, toda la responsabilidad del error ha de recaer en la voluntad, dejando en blanco todo el papel que pudiera tener el entendimiento. En el segundo caso, admitiendo una actividad por parte del entendimiento, damos cabida a esta facultad en la preparación y originación de la materia errandi, de tal manera que, cuanto mayor fuera esta actividad, menor habría de ser la exigible a la voluntad. Por cuanto respecta a la tercera de las soluciones, el papel de responsable en el hecho del error queda referido a la voluntad, pero con la característica de que ésta no interviene sólo en procesos de conocimiento falso, sino también en los ciertos y verdaderos.

Ante esta situación, el punto de partida no puede ser otro que el del propio pensamiento (cogitatio), tal como se define en la tercera meditación, o como se la precisa en el comienzo de la segunda parte de las segundas respuestas a las Meditaciones(66), o como escribe en su correspondencia:

"Toutes les operations de l'ame, en sorte que non seulement les meditations et les volontés, mais mesme les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plustost qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dependent d'elle, sont des pensées"(67).

Dentro del ámbito del pensamiento nos encontramos con una serie de operaciones o funciones entre las que hay que contar no sólo las percepciones sino también los actos de la voluntad. Con otras palabras, el pensamiento se halla compuesto de las acciones y de las pasiones del alma.

Cuando queremos distinguir entre estas funciones del alma nos encontramos con el hecho de que ellas pertenecen a dos géneros, ya que "unas son las acciones y otras las pasiones. Las que llamo acciones son todos nuestros actos de la voluntad, dado que experimentamos que vienen directamente de nuestro alma y parecen no depender de nada salvo de ella. Igualmente, al contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque a menudo no es nuestro espíritu quien las hace tal y como son, y siempre las recibe de cosas que son representadas por ellas"(68). De esta manera aparece un cuadro bidimensional de las funciones u operaciones del alma distinguidas radicalmente.

(66) H.E. Med III, A.T.VII, pg 34, y "Secundae Responsiones" pg 160.

(67) A XXX, Marzo 1.638, A.T.II, pg 36.

(68) P.A., Art XVII, A.T.XI, pg 342.

Ha sido, sin duda, la fidelidad excesiva a este último texto, junto a otros de la correspondencia (69), lo que ha inducido a un autor como J. Laporte a admitir una distinción radical junto a una estrecha colaboración entre las operaciones de las dos facultades. Pero, según el sentir de este autor, tal colaboración va a ser solamente externa, de tal manera que toda la actividad de la voluntad no puede alterar en lo más mínimo la pasividad que hay en las percepciones del entendimiento. La atención y la intención, como formas dependientes de la voluntad, contribuyen en el conocimiento, pero si éste es fundamentalmente un "ver" y el entendimiento tiene como función la de constatar, no puede admitir que esta facultad lleve en si alguna actividad(70)

Esta es la situación que condiciona toda una interpretación subsiguiente. La consideración exclusivista del conocimiento como intuición, como constatación de unos contenidos de conciencia, problematiza la unidad del poder cognoscitivo entendido en toda su amplitud, no dejando lugar en él ni a la voluntad, cuya presencia es esencial en el juicio, ni a su acto del asentimiento, por el que un juicio se distingue de la simple percepción.

Todo ello nos obliga a considerar como más definitiva la posición de E. Husserl que advierte que "cuando Descartes pone en relación el conocimiento con la voluntad no está guiado por intenciones voluntaristas. En ella misma, la verdad es objetiva e independiente de la voluntad, y es sólo en su actualización, cuando la voluntad interviene"

(69) Vid. A. Elisabeth, 6 Oct. 1.645, A.T. IV, pgs 309-311.

(70) J. Laporte, Le rationalisme de Descartes, P.U.F. Paris 1.950, pgs 75-76.

agregando que "la inserción de la voluntad en el proceso de conocimiento pone de relieve la naturaleza activa, creadora, de nuestra conciencia y subraya el hecho de que la verdad es el resultado de los esfuerzos de la conciencia y que el hombre no puede apropiársela automáticamente"(71).

Y es que la situación no es tan simple como pudiera parecer en los textos de las Passions de l'âme, ya que su lectura aislada significa el desconocimiento de lo que en las primeras líneas de esta misma obra había afirmado: "la acción y la pasión no dejan de ser siempre la misma cosa que toma estos dos nombres en razón de los dos diversos sujetos con los que se relaciona"(72). De tal manera están unidas estas acciones y pasiones del alma que tienen que considerarse como las dos caras de una misma moneda(73).

Tal como hemos afirmado al principio de este capítulo, el error supone una acción subjetual que, separándose de lo dado, permite la presencia de un contenido cognoscitivo no verdadero. Si esta actividad, tal como aparece desprenderse de las enseñanzas de las Passions de l'âme en los artículos citados, depende de una manera o de otra de la voluntad, resulta que no puede haber error hasta que no intervenga la voluntad, es decir, hasta que no se realicen juicios. Pero si esta facultad está presente en las intuiciones del entendimiento, bajo la forma de atención o de intención, parece que también puede hablarse de error a niveles no judicativos.

(71) E. Rozsnyai, Descartes et la philosophie moderne en "Études sur Descartes" Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, n.6. Budapest 1.964, pgs 48-49.

(72) P.A., Art I, A.T.XI, pg 328.

(73) A. Elisabeth, 6 Oct. 1.645, A.T.IV, pg 310.

Podría pensarse en una pasividad gnoseológica en el entendimiento, acompañada de una cierta actividad psicológica que preparase la intuición, aunque ésta en cuanto percepción deba ser entendida como una pasión.

Sin embargo hay que advertir que una tal interpretación no iría de acuerdo ni siquiera con la definición de intuición que Descartes presenta en las Regulae, a la par que no tendría en cuenta la diversidad intencional de los textos en que aparecen las definiciones en juego.

En efecto, cuando Descartes da su conocida definición de intuición describe a ésta como una auténtica actividad subjetual. La intuición es un concepto que "nace de la sola luz de la razón"(74); y aquí el término "concepto" con el que se la identifica tiene el sentido de "originado", de "nacido", sin que por ello pueda entenderse esta intuición como una pasión en cuanto mera toma de conciencia.

En segundo lugar, una interpretación de este tipo no tendría en cuenta la diversidad de fines que tienen las Passions de l'âme y la correspondencia con Cristina de Suecia, frente a los que pueden considerarse en las Regulae. Mientras que las primeras se mueven en un plano antropológico-ético, la tercera se mantiene en un nivel metodológico-crítico, y aunque en ella se mezclen consideraciones psicológicas y gnoseológicas, es evidente que se presentan formando un todo inseparable.

Parece ser, entonces, que conviene admitir una ac-

---

(74) Reg. III, A.T.X, pg 368: "a sola rationis luce nascitur"

tividad por parte del entendimiento, puesto que, por una parte, hay que contar en la percepción con una presencia de la voluntad, y por otra, la intuición intelectual, propiamente dicha, en dependencia con la vis cognoscens, tiene que interpretarse necesariamente como "fuerza", como actividad.

Pero he aquí que, cuando nos referimos al error, éste, dentro de la doctrina de las Regulae, sólo puede darse en el conocimiento de las naturalezas compuestas por nosotros mismos(75).

La teoría del conocimiento llevada a lo largo de esta obra se centra esencialmente sobre la intuición intelectual y la deducción, como forma derivada de aquella. Siendo, una y otra, operaciones del entendimiento, habén que toda posible composición tenga que entenderse como actividad de esta misma facultad. Consiguientemente la responsabilidad fundamental en el conocimiento erróneo ha de recaer también en ella.

Si hay una actividad del entendimiento en la intuición y la responsabilidad del error recae en el entendimiento parece que podemos estar conformes con G. Rodis-Lewis para quien "en las Regulae, el paso de una noción a otra manifiesta el dinamismo del espíritu, debiéndose esforzar todo el método en mantener las inferencias dentro de una cadena ininterrumpida de intuiciones que se deben llevar sobre los elementos y sus conexiones necesarias"(76).

(75) REG. XII, A.T., X, pg 423: "Nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur".

(76) G. Rodis-Lewis, L'oeuvre de Descartes, Lib. Phil. J. Vrin, Paris 1.971, vol I, pg 96.



Lo importante, por el momento, es ver hasta qué grado estas dos operaciones del entendimiento, intuición y deducción pueden ser afectadas por el hecho del error, y caso de serlo, hasta qué grado. Como primer paso nos encontramos con el siguiente condicionamiento: Si la actividad es mucho mayor en la deducción que en la intuición, caso de que una y otra puedan presentarse afectadas con el carácter de erróneas, hay que conceder que la segunda sea mucho más propensa a ello que la primera.

Pero siendo los dos modos más ciertos de conocimiento humano no debe haber esta solución. El propio Descartes habrá de precisar las posibilidades: Mientras que el conocimiento de las naturalezas simples se realiza por intuición, no siendo necesario realizar ningún esfuerzo por parte del sujeto, por ser éstas per se notae, parece que no pueda darse el error en su conocimiento, siempre que se haya dado la correspondiente intuición(77). En la deducción, siempre que ésta se dé, tampoco hay posibilidad de errar. Y aunque en su realización puedan haber muchos defectos, el hombre tiene siempre la posibilidad de librarse de todos ellos con tal de que mantenga la composición que tal deducción implica en lo estrictamente necesario:

"Sed hunc errorem vitare in nostra potestate situm est, nempe, si nulla unquam inter se conjungamus, nisi unius cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur"(78).

Y el concepto de "composición" lleva directamente al

(77) REG. XII, A.T.X, pg 425

(78) Ibid. pgs 424-425.

de "juicio". En el momento en que se confeccionan las Regulae ad directionem ingenii, Descartes sigue lo suficientemente unido a la doctrina suarista de la composición y división comp para seguir considerando que la composición se realiza por el entendimiento. Solamente después, cuando reserve al entendimiento el conocimiento de las ideas y ponga la afirmación y la negación, y con ello la responsabilidad máxima del error, en la voluntad, diferenciará con mayor radicalidad entre percepción y juicio. Pero en estos primeros momentos el juicio, conocimiento en el que se encuentra la verdad o falsedad lógicas, pertenece al entendimiento(79). La afirmación más contundente nos la dará Descartes en la Regula XIV:

"Nam etiamsi aliquis sibi persuadere possit, ex.gr., si ad nihilum reducat quicquid est extensum in rerum natura, non repugnare interim, ipsam extensionem per se solum existere, non utetur tamen idea corporis ad hunc conceptum, sed solo intellectu male judicante". (80).

Posteriormente, cuando Descartes esté menos interesado en la composición mental entre los conceptos y mire al juicio en relación con el error, cargará el acento sobre el asentimiento de la voluntad. Es cierto, tal como advierte L.W. Keeler, que, desde que Descartes "lleva la cuestión del juicio sólo en conexión con el error, deja una parte de su estudio casi enteramente en la oscuridad. Si los escolásticos estuvieron más inclinados, en razón de su casi exclusiva atención al juicio verdadero, a describir este acto como un mero intelligere, olvidando el problema del asentimiento,

(79) Reg VIII, A.T.X, pg 396: "...veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse".

(80) Reg.XIV, A.T.X, pgs 442-443.

Descartes va al otro extremo, dejando de lado la discusión de la naturaleza de la síntesis mental. De esta manera, escribe Brochard, "él elude la dificultad de establecer en qué consiste la síntesis mental, material de la aserción falsa"(81).

Sin embargo, esto no puede significar que en el Descartes de las Regulae falte una teoría del asentimiento, ni tampoco que en el de las Meditationes se haya olvidado por completo de la síntesis mental de la composición, o, más directamente dicho, de una actividad específica del entendimiento que permita la elaboración de una materia errandi.

El mismo Leo W. Keeler nos hablará de un juicio mental previo al asentimiento de la voluntad, que, naturalmente, ha de referirse al entendimiento, con lo que ya se le atribuye una actividad y una responsabilidad en el conocimiento erróneo. Para este autor, el planteamiento surgiría, dentro del ámbito de la gnoseología cartesiana, por la cuestión del paso del mundo de las ideas a las cosas mismas. ¿Cómo se puede estar seguro de la existencia de las cosas reales, si lo inmediatamente conocido son las ideas? y ¿cómo puede pasarse del contenido de una idea a su causa real? Según Keeler, el hecho de que para Descartes no se pueda concebir nada si no es bajo la razón de existente, implica una percepción san existere que es un juicio mental anterior a cualquier acto de la voluntad, sin que, por otra parte, pueda negarse que es el asentimiento de la voluntad lo que pone a la cosa representada como real (82).

(81) Leo W. Keeler, o.c. pg. 150.

(82) Ibid., pgs 155-156.

En las Secundae Responsiones Descartes escribiría:

"In omnis rei idea sive conceptu, continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingentis in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti"(83).

Sin referirnos ahora a la cuestión de la validez del argumento ontológico con el que este axioma se relaciona, también se hace referencia al hecho de que nuestras ideas se refieren a otras cosas que pueden existir o que existen de hecho. Descartes mantendrá la opinión de que la diferencia entre una idea de algo meramente posible y otra de algo real se encuentra en el modo por el que la idea llega a nuestra mente. Tal es el sentido de la respuesta a Hyperaspistes, a quien contestará que él no concluye la existencia de las cosas materiales por el hecho de que sus ideas se encuentren en nosotros, sino de que han llegado de tal manera que somos conscientes de que no han sido hechas por nosotros (ideae a me factae), sino de que han de tener su origen en otra fuente(84).

La sexta meditación había mostrado que muy difícilmente podría excusarse a Dios de engañador si ciertas ideas que parecen venir de las cosas materiales fueran producidas por otras causas diferentes. Completando el sentido de esta doctrina, escribirá en sus notas a las Septimae objectiones que el hombre no podría conocer nada, a menos de que la cosa sea tal como nosotros la conocemos, existente si la percibimos existiendo, o con esta o aquella naturaleza si sólo su naturaleza es conocida por nosotros:

(83) Secundae Responsiones, ax. 10. A.T.VII, pg 166.

(84) A Hyperaspistes, Ag. 1.641, A.T.III, pg 427-428.

"Praeterea effatum ejus: A nosse ad esse non valet consequentia, est plane falsum. Etsi enim, ex eo quod noscimus alicujus rei essentiam, non sequatur illam existere; nec ex eo quod putamus nos aliquid cognoscere, sequatur illud esse, si fieri possit ut fallamur: omnino tamen a nosse ad esse valet consequentia, quia plane fieri non potest, ut aliquam rem cognoscamus, nisi rovera ipsa sit prout illam cognoscimus: nempe vel existens, si eam existere percipimus, vel hujus aut illius naturae, si tantum ejus natura nobis sit nota"(85).

De nuevo surge, entonces, una percepción de la idea que no deja a lo ideado en el mundo del pensamiento, sino que por el contrario, lo pone como existiendo ya sea en el mundo de los posibles o en el mundo de lo real, contando en ambos casos con una síntesis perceptiva que de ninguna manera puede entenderse como pasiva.

Esta síntesis mental de la que habla el profesor Leo W. Keeler sería un caso particular de lo que Alan Gewirth ha dado en llamar "percepción interpretativa", concepto que este autor pone de relieve al estudiar la carga subjetiva que tiene la claridad y distinción de las ideas cartesianas. Baste, por ahora, decir que para este autor una idea oscura y confusa puede tomar el valor de clara y distinta cuando el dinamismo subjetual cognoscente la interpreta de manera correcta, y que, por el contrario, una idea clara y distinta como la de pensamiento y extensión puede convertirse en oscura y confusa mediante una percepción interpretativa inadecuada que, igualmente, ha de ponerse en el haber del entendimiento.(86).

---

(85) Septimae objectiones, A.T.VII, pgs 519-520.

(86) Alan Gewirth, Clarity and distinctness in Descartes en "Descartes. A Collection of critical essays" edited by W. Doney. University of Notre Dame Press. London 1.968 pgs 250 y ss.

Naturalmente que el paso de la claridad y distinción a la oscuridad y confusión, y viceversa, no cubre todo el campo de actividad del entendimiento. Junto a la percepción interpretativa e inadecuada, e implicándose con ella, habría que contar con una abstracción intelectual inadecuada (abstractio intellectus rem inadecuate concipientis), con la que también hay que contar a la hora de ver el papel que corresponde al entendimiento en la elaboración del conocimiento erróneo (87).

A toda esta actividad del entendimiento hay que añadir la de la voluntad. Cuando esto sucede nos encontramos con el juicio propiamente dicho, en el que si bien la verdad tiene su más perfecto cumplimiento, también, en contrapartida puede encontrarse el error. Es verdad que la voluntad tiene su papel y su intervención en la percepción, especialmente en forma de atención, pero cuando ejerce su principal acción, la del asentimiento, es en el conocimiento judicativo, en el que sumándose una serie de actividades se posibilita mejor la presencia explícita y total del error.

---

(87) Vid: Principales respuestas A.T. VII, pgs 120-121; Ir. Ph. Pars I, art-s. LXI y LXII; Al P. Gibiel A.T. III, pgs 474 y ss.

Capítulo III.- Distinción cualitativa del conocimiento  
erróneo frente al verdadero.

Como tercera característica fundamental del error en la filosofía cartesiana ponemos la de su distinción cualitativa frente al conocimiento verdadero. Esta afirmación no es de las que pueden aceptarse a primera vista, sino que necesita una explicación que ha de constar de dos partes. La primera se refiere a las consideraciones del error como privación y a la validez de tal afirmación, y la segunda, una vez colocado el sentido de tal privación en sus justos límites, trataría de ver si hay entre el conocimiento verdadero y el erróneo una distinción cuantitativa o si, por el contrario se da una distinción cualitativa. Dicho en otros términos, se trataría de ver si el conocimiento erróneo tiene el sentido de un no-ser o de una mera privación, o si, por el contrario, a pesar de que metafísicamente considerado sea privación, puede concedérsele algún tipo de realidad. En segundo lugar habría de pasarse, en un estudio gnoseológico, al estudio de la distinción citada.

En la Quinta Meditación aparece la afirmación de que todo lo que se concibe clara y distintamente es verdadero, siendo, consiguientemente, algo, ya que la verdad y el ser son la misma cosa(88). Dándose una coincidencia entre la verdad y el ser, podría pensarse que la ignorancia y el error

(88) M.M. Med V, A.T.VII, pg.65: "...quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; et jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera"

pertencieran al terreno del no-ser. Sin embargo esta identificación no es lícita puesto que, mientras la ignorancia es un conocimiento que no tengo y consiguientemente no necesita de ninguna causa para ello, el error requiere, al menos la acción conjunta, aunque no correcta, de dos de ellas.

El error no es la simple ausencia de una perfección, sino la presencia de una imperfección(89), con una indiscutible realidad actual a la que, por una parte, no va a poder concederse un estatuto ontológico como a la verdad, pero que por otra, no se le puede negar una existencia, puesto que experiencialmente encuentra, Descartes, que el hombre está sujeto a tal tipo de imperfecciones(90). Esta situación aporética, que Descartes intentará salvar con un vivén de razones metafísicas, críticas y psicológicas, es un ejemplo de lo que F. Alquié señala como característico en nuestro autor: un esfuerzo en presentar el conjunto total de los problemas sin dejarse perder nada y sin sacrificar jamás la evidencia a la coherencia(91).

Error como imperfección y posibilitado en el hombre por ser éste un medio entre el Sumo Ser y la nada o el no-ser del que participa. Por ello no es extraño que el hombre pueda engañarse. Esta situación intermedia que tiene el hombre entre dos polos hace que, por una parte, haya que justificar a Dios por haber permitido la presencia de errores en el mundo, y que, por otra, sea posible entenderlo desde esta limitación humana.

(89) M.M. Med IV, A.T.VII, pg 55.

(90) Ibid.

(91) F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P.U.F. Paris 1.950, pgs 281-282.



El primer paso en la comprensión del problema lo damos al considerar el error como una negación respecto a Dios y como una privación cuando se refiere al hombre. De esta manera no tiene necesidad del concurso real de Dios para su producción y no va a depender tanto del entendimiento cuanto de la voluntad en su libre actuación(92).

Sin embargo, aun cuando sea concebido como una privación y, consiguientemente, sea una "carencia de conocimiento que debería tener"(93), no por ello se identifica con la ignorancia, sino que es un engaño que depende de un defecto. que, por contener falsedad, contiene algo que no es verdadero y por, consiguiente, no-ser y no-bueno:

"In omni autem fraude esse falsitatem manifestum est, falsitatemque esse aliquid non verum, et ex consequenti non ens et non bonum"(94).

Y esta privación que depende de algún defecto tiene, cuando la vemos desde su originación humana, una realidad admitida experiencialmente, vivencialmente, como un hecho indiscutible, y puede explicarse cuando buscamos su raíz antropológica y gnoseológica. Tal como advierte V. Brochard, mirado el error "desde el acto que le constituye aparece como positivo, en tanto que es el acto libre de una voluntad", sin que por ello desaparezca su caracterización de privación, puesto que es "el acto de una voluntad incompletamente esclarecida"(95).

---

(92) Fr.Ph., Pars I, Art.XXXI, A.T.VIII-1, pg 17.

(93) M.L. Med IV, A.T.VII, pgs 54-55: "carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet".

(94) A. Clerselier, 23 Abril 1.649, A.T.V, pg 357.

(95) V. Brochard, O.C., pg 48.

Recogiendo todo lo que al primer punto se refiere, podemos concluir que con respecto a Dios el error es una negación, y con respecto al hombre una privación que depende de la esencial finitud humana. En su aspecto antropológico-gnoseológico, el error, sin embargo, sigue siendo algo positivo y real que no puede identificarse con el conocimiento verdadero.

Entre el error como privación y el conocimiento verdadero, modo perteneciente realmente a la res cogitans hay una diferencia radical y clara. Pero cuando la distinción se plantea, en segundo lugar, entre el conocimiento verdadero y el no-verdadero, se problematiza el tipo de diferenciación que pueda haber entre ellos. Ha habido una corriente tradicional de interpretación que ha considerado que ella era meramente cuantitativa. Era una conclusión forzosa a la que se llegaba por no haber realizado las precisiones debidas, sin señalar los niveles distintos, metafísico y gnoseológico, en los que el error se plantea. Tal ha sido el caso de Karl Mahler quien afirma que "en cada error del hombre, hay, pues, según Descartes, una pequeña parte de verdad. El hombre yerra solamente en una cierta cantidad. Esta opinión de Descartes sobre la diferencia puramente cuantitativa entre verdad y error nos la encontraremos también en Espinosa. Esto es una particularidad de sus sistemas, explicable únicamente a partir de la aplicación del método matemático"(96).

Este tipo de interpretaciones, aunque parezcan conformes con algunos textos cartesianos, son en realidad un ol-

(96) Karl Mahler, Die Entstehung des Irrtums bei Descartes und bei Spinoza, Universität Leipzig 1.910, pg 14.

vidos la totalidad del pensamiento cartesiano en su doctrina gnoseológica del error, nivel imprescindible para la comprensión del tipo de distinción que haya que conceder entre el conocimiento verdadero y el erróneo. En efecto, en un nivel de explicación exclusivamente metafísico, la falsedad, entendida como una privación, es algo no real, y distinta según "el más y el menos" (97) de la verdad; pero en un plano gnoseológico esta interpretación es insoportable.

Y así es como Descartes, incluso cuando habla de la no realidad del error como defecto, tiene que suponer su realidad como acto:

"Etsi errandum opus sit facultate ratiocinandi (vel potius iudicandi, sive affirmandi et negandi), quia nempe est ejus defectus, non ideo sequitur hunc defectum esse realem, ut neque coecitatem esse realem, quamvis lapidee non dicantur coeci, propter hoc eolum quod non sint visus capaces" (98).

Y como fruto de la acción indebida de unas facultades el error ha de distinguirse del conocimiento verdadero, segunda alternativa a la que puede abocar dicha acción. ¿De qué tipo es esta distinción? ¿Meramente cuantitativa, como quieren K. Mahler y F. Meier, o cualitativa?

Para contestar tales preguntas, tenemos que colocarnos en la consideración de los modos de conocimiento en los que puede darse el error y realizar una comparación entre ellos. Y así en la Regula XII nos encontramos con que él

---

(97) Ibid, pg 13-14

(98) Tertiae responsiones, responsio ad objectionem XII.  
A.T.VII, pgs 190-191.

sólo puede aparecer dentro del conocimiento de las naturales compuestas, cuando nosotros mismos componemos las cosas que creemos (99). Esta composición puede ser de tres tipos, en cada uno de los cuales la posibilidad de error varía. En primer lugar nos encontramos con la composición por impulso (per impulsum). De esta manera componen sus juicios sobre las cosas que creen, aquellos que, sin estar convencidos por ninguna razón, sólo están determinados por algún poder superior, por su propia libertad o por alguna disposición de la fantasía:

"Per impulsum sua de rebus iudicia componunt illi qui ad aliquid credendum suo ingenio feruntur, nulla ratione persuasi, sed tantum determinati, vel a potentia aliqua superiori, vel a propria libertate, vel a phantasiae dispositione: prima nunquam fallit, secunda raro, tertia fere semper"(100).

Los comentaristas están de acuerdo en referir la primera influencia a la revelación, la segunda al hombre libre de falsas enseñanzas y dispuesto a la verdad y la tercera a los mal formados en las escuelas. Pero nosotros queremos hacer notar que tales motivos hacen referencia a distintos modos o razones de asentimiento, o para mejor mantenernos acordes con el lenguaje de las Regulae, a la forma de la composición. En efecto, podemos componer los juicios por impulso de tres maneras, movidos por la revelación, por un hábito humano o disposición a bien juzgar, o por la prevención que una enseñanza mal llevada puede originar en el hombre llenándolo de prejuicios. Ante estas tres posibilidades

---

(99) Reg. XII, A.T.X, pg. 423.

(100) Ibid. pg. 424.

cabe preguntarse si los tres tipos de composición son idénticos, si difieren cuantitativamente, o si, por el contrario, cada una supone una actitud subjetual cualitativamente distinta.

Lo característico de esta composición es que el sujeto compone sin estar convencido por alguna razón (nulla ratione persuasi) sino solamente determinado por algunos factores que no pueden justificarse desde un ámbito exclusivamente racional. Dicho en términos de las Meditationes y Principia, la voluntad no se encuentra perfectamente determinada por el entendimiento, quedando, según los casos, en un grado mayor o menor de indiferencia. Es cierto que si hablamos de grados mayores o menores en la situación de la voluntad puede entenderse a éstos, distintos sólo según la cantidad, pero conviene recordar que en el asentimiento de la voluntad no sólo hay que distinguir una materia sino también una razón formal. Las razones que advertimos en la composición por impulso no se mantienen en un mismo campo, sin poder, por ello, considerarlas según el "más y el menos".

En efecto, el impulso voluntario, a que haría referencia la primera influencia, ha de llevarse especialmente a un lumen sobrenaturale que ilumina un campo que queda fuera de los dominios del método racional. La segunda influencia viene representada por la propia libertad y sólo engaña alguna vez (raro). Cuando ésta se comporta como razón determinante en el asentimiento, tiene que dar a la composición correspondiente un carácter distinto cualitativamente del anterior, puesto que los motivos pertenecen a campos totalmente distintos. En tercer lugar, con la composición por impulso, realizada bajo el dominio de alguna "disposición

de la fantasía" supone la presencia de un elemento corporal cuya actividad no puede entenderse en adición con la del espíritu puro, puesto que no se da una homogeneidad de clases. A todo ello habría de sumarse la especial "contención del espíritu" que supone la imaginación, y, por lo tanto, también la fantasía(101) y que modificará radicalmente los actos con respecto a la intelección pura.

En segundo lugar, otra forma de composición es la llamada conjetura (per coniecturam) que, estando próxima al razonamiento de analogía, es para Descartes una forma sólo probable de conocimiento que nunca nos hace más sabios, pero que tampoco nos puede engañar, siempre que la mantengamos en sus justos límites:

"Per coniecturam, ut si, ex eo quod aqua, a centro remotior quam terra, sit etiam tenuioris substantiae, item aer, aqua superior, sit etiam illa rarior, coniciamus supra aerem nihil esse quam aethere aliquem purissimum, et ipso aere longe tenuiorem, etc. Quidquid autem haec ratione componimus, non quidem nos fallit, si tantum probabile esse iudicemus atque nunquam verum esse affirmemus, sed etiam doctiores nos facit"(102).

La distinción que hay, consiguientemente, entre la conjetura y la afirmación es la que se mantiene entre lo probable y lo cierto, pero ni desde un lado ni de otro podemos sostener que entre ellas se dé una mera distinción cuantitativa, ya que las actitudes subjetuales son radicalmente distintas. Esto puede mostrarse suficientemente con el análisis

---

(101) M.M. Mod VI, A.T.VII, pgs72-73

(102) Reg XII, A.T.X, pg 424.

del proceso de la duda. En ésta pueden distinguirse dos momentos, en el primero de los cuales lo dudoso es tomado como falso(103), mientras que, en el segundo, incluso lo que se nos presenta como evidente, las verdades matemáticas, van a entrar dentro del campo universal de la duda. Lo dudoso y lo probable no son una parada o estadio intermedio entre lo verdadero y lo falso, sino algo distinto frente a ellos, implicando en el sujeto una actitud cualitativamente distinta. La mera aceptación de lo dudoso como verdadero, tras-pasando los límites de lo evidente, lo convierte en erróneo, y un paso tal supone un nuevo acto subjetual.

La tercera forma de composición es la deducción que no es otra cosa que la consecuencia necesaria a la que se llega partiendo de unos principios conocidos con certeza y evidencia(104). Aunque en último extremo se reduzca a la intuición, se distingue de ella, pero en ella mantiene su certeza por exigirse la intuición del paso de un eslabón a otro de la cadena deductiva.

Hemos visto como dentro de cada una de las posibilidades de composición había diferentes subclases distintas entre sí. También estos tres grandes grupos difieren entre sí por ser distintos modos de desarrollo del espíritu que no se encuentran en el mismo camino sin que puedan entenderse según un más y un menos.

En la posterior producción filosófica cartesiana el tema del error toma un camino distinto, y así en las Me-

(103) D.M., P. I, A.T. VI, pg 8

(104) log. III, A.T.X, pg 369: "illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitio necessario concluditur".

ditationes aparece en relación al juicio, siendo lo distintivo en él, el asentimiento de la voluntad(105). Si en el asentimiento podemos distinguir la materia, o aquello a lo que asentimos, y la forma, o razones por las cuales prestamos nuestro asentimiento a ese contenido, una pregunta sobre la distinción entre los diversos tipos de juicios habrá de llevarse tanto sobre la materia como sobre la forma.

Y así la primera pregunta iría dirigida hacia la distinción existente entre el "sí" y el "no", entre la afirmación y la negación en su exclusión mutua. Planteado así el problema, éste no ha tenido ni presencia ni solución explícita en Descartes para quien el acto del asentimiento es propio de la voluntad, y es el que constituye el juicio. Al poder ir la voluntad más lejos que el entendimiento, sin quererse mantener en sus límites, erramos y pecamos. Sin embargo una pregunta sobre la afirmación y negación puede resultar válida y la respuesta que para ella tengamos será quien decida sobre la distinción entre el juicio verdadero o falso.

La afirmación como composición de los elementos de un juicio supone la negación de su contrario, y supuesta la verdad de la primera hay que concluir la falsedad de la segunda. Sin embargo este tipo de exclusiones nunca puede afectar a lo esencial del problema, la afirmación y la negación como actos del sujeto. La lógica de Port-Royal, siguiendo el sentido que se desprende de la teoría cartesiana del juicio, afirmará que el principal uso del verbo es

---

(105) M.R. Med II , A.T.VII, pg 56.



el de significar la afirmación(106), dependiendo la negación de las partículas accesorias que se unen a él (107), pero que, sin embargo, el "sí" y el "no" suponen dos acciones de signo contrario en el espíritu(108), sin que puedan entenderse distintas según la cantidad.

Este primer planteamiento, como se deja ver, es insuficiente por referirse especialmente al contenido, a la materia del asentimiento. El error supone además de él una "conciencia de rectitud" que le viene dada tanto por el dominio de razones correctas de asentimiento, como por incorrectas e inválidas, ya sean los prejuicios, la pseudoevidencia, impulsos irracionales, etc.

Tal como presentábamos a la hora de distinguir entre la conjetura, el impulso y la deducción, tenemos otra vez que volver a admitir una distinción cualitativa entre las diversas formas o motivos de asentimiento, con lo que afirmamos también el mismo tipo de distinción entre el conocimiento verdadero y erróneo.

---

(106) A. Arnauld y P. Nicole, La Logique ou l'art de penser, ed. crit. de P. Clair et F. Girbal. P.U.F. Paris 1.955, II, 11, pg 109.

(107) Ibid., pg 113.

(108) o.g. I,1, pg 41.

P A R T E      S E G U N D A

---

Estudio especial de la temática.

---

P A R T E   S E G U N D A

---

S E C C I O N   P R I M E R A

---

Método y error.

---

P A R T E   S E G U N D A

S E C C I O N   P R I M E R A

M E T O D O   Y   E R R O R .

Introducción.

Al comenzar un estudio sobre el método cartesiano corre el peligro de separarlo demasiado del resto de la producción filosófica de este autor, al intentar distinguir los terrenos que incumben al método y a la metafísica. Tal ha sido el defecto de Ch. Serrue(109), para quien el método tiene una consistencia propia y una validez determinada de la que carece cuando quiere aplicarse al mundo de la metafísica. Pero una tal presentación del método cartesiano no tiene, ni puede tener nunca una validez, ya que significaría, en el fondo, conceder que ese método es sólo un conjunto de recetas destinadas al logro de un conocimiento cierto en algunos ámbitos, mientras que en otros esa aplicación es inválida e injustificable. Y aun suponiendo que tales consejos tuviesen validez para todo el campo de conocimiento, filosófico y científico, incluyendo una referencia directa al problema del error, por cuanto tales recetas fueran el medio de evitarlo, seguiría existiendo una depauperación total del método cartesiano y, juntamente con él, la de los problemas con los que se relaciona, en los que tiene su origen y a los que necesariamente aboca.

---

(109) Ch. Serrue, La méthode de Descartes et son application à la métaphysique. F. Alcan, Paris 1.933.

No se trata, en el método de Descartes de contar con una suma de medios más o menos acertados para conseguir una certeza, tanto el método enraizado desde su primera aparición en una metafísica y en una teoría del conocimiento, como esta propia metafísica, están destinados a la fundamentación de certezas metafísicas. S. Rábade afirma que "no creemos equivocarnos si afirmamos que lo más importante, desde dentro del pensamiento cartesiano está precisamente en las páginas dedicadas a la fundamentación de certezas metafísicas. Todo lo demás sólo tiene sentido desde esta fundamentación"(110). Desde este nuevo ángulo no desaparecerán los preceptos particulares, ni carecerán de su virtud medicinal, sino que además toma cuerpo, por lo que a nosotros interesa, una teoría del error que puede ser explicada desde sus fundamentos ontológicos y gnoscológicos, ya que una fundamentación de certezas" admite y necesita a su lado la búsqueda de un pensamiento correcto opuesto al erróneo, y en segundo lugar, una teoría del error, que como fenómeno de conciencia, pretende una validez que no le corresponde. Dicho en otras palabras, por cuanto al error se refiere, el método permite y entraña en sí, un análisis de su posibilidad, un estudio de su esencia y origen genético. En segundo lugar, tal método irá destinado, al contar con el error como forma de conocimiento rechazable y no válido, a la creación y perfeccionamiento de otro modo de pensamiento que sea perfecto.

De esta forma, el carácter de fundamentación de certezas metafísicas que puede apreciarse en la obra carte-

---

(110) S. Rábade, Descartes y la gnoseología moderna. G. del Toro, editor. Madrid 1.971, pg 21.

siana va a exigir también la presencia de un "yo" concreto y existente que realice tal fundamentación. Con esta exigencia hay que ver la metodología cartesiana en relación con la ciencia moderna. Esta va a ser el fruto de un método realizado por el hombre que se encuentra en una nueva postura, exigiendo el derecho a la libre investigación. Esta libertad ha de estar fundada, por otra parte, en unos principios que no pueden salir del sujeto si quiere seguir calificándose de "libre"(111). El pensamiento cartesiano supone la fundamentación de certezas metafísicas, base de una ciencia nueva lograda desde el "yo". Este es el origen y fundamento desde el que hay que entender el resto del pensamiento cartesiano.

Todo ello implica una postura crítica en la que partiendo del sujeto, se va a sustituir "la confianza ciega en las posibilidades naturales del espíritu para descubrir la verdad, por el arte de conducir ese espíritu de evidencia en evidencia"(112). No es que se trate, sin embargo, de perder la confianza en el poder de la razón, sino que se va a exigir una preparación y método que permita el sostenimiento de esa confianza, que, lejos de ser ciega, va a resultar precavida y crítica. Tal es el sentido de las palabras del propio Descartes, quien, en la carta-prefacio a los Principes de la Philosophie, dirá que "no hay casi ningún espíritu tan grosero ni tan tardío que no sea capaz de acceder a los buenos sentimientos, e incluso de adquirir las más altas ciencias, con tal de que sea conducido como se debe"(113).

(111) Vid. E. Bonisoff, L'enigme de la science cartésienne en "Descartes premier théoricien de la physique mathématique". Bibl. Phil. de Louvain. Louvain 1.970, pg.79.

(112) E. Gilson.- René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et commentaire par \_\_\_\_\_. Lib. Phil. J. Vrin. Paris 1.967, pgs 79-80

(113) Principes, A.T. IX-B, pg 12.

En esta pedagogía del espíritu es donde el problema del error se relaciona con los temas de las posibilidades cognoscitivas del espíritu y del criterio, y donde su cumplimiento significará el rechazo de formas inválidas de pensamiento.

Así, la doctrina del error, que aparece en un primer estadio de tratamiento metodológico, no tiene sólo un mero interés anecdótico, sino que se incrustará en la totalidad de la filosofía cartesiana, por cuanto supone, con respecto al espíritu, una realidad que afectándolo radicalmente no puede significar algo insuperable que nos deje en un escepticismo y nos aparte de la confianza que debe darse a la razón.

Esta confianza en la razón que supone, a la vez, una necesidad del cultivo del espíritu, es algo que está en el ambiente de la época. Montaigne había escrito en sus ensayos:

"Je ne veux pas qu'on emprisonne cet enfant dans un collège, je ne veux pas qu'on l'abandonne à la colère et humeur mélancolique d'un furieux maître d'école, je ne veux pas corrompre son esprit... Il n'est rien si gentil que les petits enfants de France, mais ordinairement ils trompent l'espérance qu'on en a conçue et, hommes faits, on n'y voit aucune excellence. J'ai ouï tenir à gens d'entendement que ces collèges où on les envoie, de quoi ils ont foison, les abrutissent ainsi"(114).

Ante una educación destinada a corromper el espíritu no hay más pedagogía que la de bien dirigirlo, haciendo cambiar la dirección de los estudios y sus fines. No se tra-

---

(114) Montaigne, Essais I,xxvi.

tará ya de llenar la mente y fatigar la memoria con definiciones ni hechos históricos, sino que, por el contrario, tal como pide el enunciado de la primera de las Regulae: "Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia" (115). Siendo el fin de la enseñanza el procurar dirigir el espíritu para formar juicios sólidos y verdaderos, la disciplina que tenga por finalidad la dirección del espíritu, no puede por menos que "contener los primeros rudimentos de la razón humana y extenderse hasta extraer de cualquier asunto las verdades que encierra" (116).

Lo primero de todo es formar el espíritu para que, una vez bien dispuesto, el hombre pueda estar seguro de que ha utilizado su razón lo mejor posible. De esta manera se ratifica nuestro autor cuando, hablando de su método, nos dice que por él estaba seguro de utilizar en todo su razón, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que podía, sintiendo además que su espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente sus objetos, y que sin tenerlo sujeto a ninguna materia particular podría aplicarlo útilmente a las dificultades de otras ciencias como ya había hecho a las del álgebra (117)

Si hemos de prestar atención a las propias experiencias de Descartes, narradas en el Discours de la Méthode, queda suficientemente claro que su metodología, destinada a la adquisición de conocimiento, está de acuerdo con los principios del propio pensamiento, con los procesos del en-

(115) Reg. I, A.T.X, pg 359.

(116) Reg. IV, A.T.X, pg 374.

(117) Vid., D.E. II<sup>a</sup> p. A.T.VI, pg 21.



tendimiento y con las condiciones de la verdad, que no pueden separarse de dichos procesos. Tal como afirma L.J.Beck en su estudio de las Regulas "reflexionar sobre el proceso del entendimiento humano, en tanto que el pensamiento sigue su propia naturaleza, es reflexionar sobre las condiciones de la verdad"(118).

Esta confianza en la razón, con toda las precauciones que su recto uso implica, significa una actitud filosófica que está lejos de ser un dogmatismo. Es una actitud de precaución que busca la verdad, mirando a la vez hacia los requisitos de seguridad y a la finalidad que se propone.

La palabra "seguridad", que se relaciona clarísimamente con la de "certeza", aunque quizás haga resaltar mejor los aspectos subjetivos, tiene reiterada presencia en las obras de Descartes. En la primera parte del Discours nos encontramos con las siguientes frases: "un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil a la vida", "ver claro en mis acciones y marchar con seguridad" y "yo no encontré casi nada de lo que estar seguro". Pero la seguridad ni es algo que se busca como un fin en sí mismo, ni supone un hallazgo fácil por parte del hombre. La seguridad buscada en la actitud filosófica cartesiana tiene su vertiente en la "búsqueda de la verdad" y estará afectada por sus mismas dificultades.

Esta seguridad no se encuentra fácilmente, sino que

---

(118) L.J.Beck, The method of Descartes, Oxford University Press, 1.964, p. 111.

supone un largo camino, el de la duda, a través del cual se va a ir rechazando todos los conocimientos que contengan la más mínima sospecha de falsedad. Tal es sentido de la actitud cartesiana al comienzo de sus Meditations, o idéntico, aunque esté desprovisto del artificio metodológico de la duda, al que nos aparece ya en las primeras páginas de las Regulas.

La necesidad de seguridad en los conocimientos, que como imperativo está presente en el primero de los preceptos del Discours, y se relaciona con la exigencia de evidencia que ha de tener todo conocimiento si quiere ser tenido como verdadero, frente al cúmulo de lo rechazable por dudoso, es algo que se acepta en todo el cartesianismo y va a recogerse fielmente por los de Port-Royal, quienes en su Art de penser habrían de señalar:

"La vraie raison place toutes les choses dans le rang qui leur convient; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, et reconnoître de bonne-foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent"(119).

Colocada la razón como criterio de conocimiento, es árbitro de distinción entre verdaderos y falsos, siendo ella el único elemento que puede dar seguridad de la certeza de los conocimientos. También para Arnauld y Nicole, tanto como lo fue para Descartes, el logro de la seguridad de la razón está supeditado al abandono de las actitudes faltas de auten-

(119) O.O. Discours I, pg 18.

ticidad racional(120).

Para los autores de la Lógica de Port-Royal, la seguridad solo puede venir de la ciencia. El primer capítulo de la cuarta parte de esta obra, comenzando por un estudio sobre lo que es la verdadera ciencia, la calificará de único conocimiento que puede darnos la "persuasion plus ferme". De esta manera, el comienzo de la parte reservada al método por Arnauld y Nicole se relaciona directamente con el primero de los preceptos del Discours de Descartes, al exigirse en ambos lugares no sólo la evidencia, sino el abandono de todo aquello que impide que ésta se produzca(121).

En segundo lugar, como complemento a este requisito de "seguridad racional" que se busca con el método, éste, tal como aparece ya en las Regulae, es necesario para una búsqueda de la verdad. Si la seguridad no es algo que se nos dé, sino algo que conquistamos, sólo la lograremos al hallarnos en posesión de la ciencia, lo cual es imposible sin la utilización de un método. Y no se trata simplemente de que con él se cuente con una ventaja, sino de que sin su auxilio cualquier intento dirigido hacia la verdad no producirá otra cosa que el enturbiamiento de la luz natural y la ceguera del espíritu:

"Atqui longe satius est, de nullius rei veritate quaerenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, et meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari, et quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeo debilitant oculorum aciem, ut postea lucem speratam ferre non possint"(122).

(120) Ibid.

(121) O.C. IV, 1, pgs. 291 y ss.

(122) REG IV, A.T.X, pg. 371.

Es decir, buscar la verdad sin método supone, por cuanto es un enturbiamiento de la luz natural y ceguera del espíritu, una actuación no acorde con la manera propia de actuar de la razón y un olvido de las condiciones indispensables para la adquisición de conocimiento.

Y esta actitud de búsqueda de la verdad para la que se necesita un método racional, es algo que puede rastrearse no solo en las obras de carácter marcadamente metodológico, sino algo con lo que nos encontramos repetidamente en toda su producción.

Descartes que fue adversario de las ciencias ocultas desde su juventud, muestra con esta actitud de negación y de incredulidad una postura humana y madura. Para él, nada hay tan inepto como disputar sobre los misterios de la naturaleza, sobre la predicción del porvenir y cosas semejantes(123), aclarando su pensamiento sobre tales creencias en el Discours donde señala que "para las malas doctrinas pensaba conocer ya bastante lo que valían como para no estar expuesto a ser engañado ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la jactancia de alguno de los que hacen profesión de saber más de lo que saben"(124). De tal manera es radical en su actitud que, cada vez que ve la palabra "arcano" en alguna proposición, comienza a tener de ella una mala opinión(125).

---

(123) Vid. Reg VIII, A.T.X, pg 398.

(124) D.M., I p., A.T.VI, pg 9.

(125) Vid. A Mersenne 29 Feb. 1.640, A.T.III, pg 15 y también A Chanut, 31 Marzo 1.649, A.T.V, pg 78.

Esta actitud de búsqueda de la verdad es, en realidad, una constante en el pensamiento y vida de Descartes, si hemos de hacer caso a las insinuaciones que nos presentan las Regulas y a la crítica de cierto tipo de educación con que comienza el Discours de la Méthode. Tal como advierte Leon Brunschvicg, se trata de una renuncia a "insertarse en una tradición; Descartes hace de la autoridad una "maestra de error", una "facultad engañosa". El sentido común de la escolástica tiene su fuente en la "prevención" de los maestros y en la "precipitación" de los alumnos" de tal manera que, cuando él recurre al despliegue de una espontaneidad intelectual "Descartes dirige el "buen sentido" contra la conciencia colectiva"(126).

Dos notas fundamentales hemos encontrado en esta presentación de la metodología cartesiana. La primera se refiere a la necesidad de una seguridad racional. La segunda es la actitud cartesiana como una búsqueda de la verdad. Estas dos notas sólo pueden entenderse y tener cumplimiento por el método, que de esta manera, se presenta como eje y actividad desde la que se permite una rectitud de conciencia válida y un modo necesario para encontrar dicha verdad.

---

(126) L. Brunschvicg, Mathématique et Métaphysique chez Descartes, en "Œuvres philosophiques". T. I, P.U.F. Paris 1.951 p. 26.

Capítulo I.- Método racional y error.

a) Precisiones sobre el concepto "razón"

Nos ha aparecido la filosofía cartesiana como una búsqueda de la verdad, único medio de poder llegar a la certeza y a la seguridad. Tal como afirma R. Lefèvre "el cartesianismo señala, desde que Descartes se persuade de que la certeza esperada no es recibida sino conquistada, que es preciso encontrarla por sí misma antes de ofrecerla a los demás. En esta perspectiva se sitúa el método, y por medio del método es como se constituye la doctrina"(127).

Sin entrar a discutir ahora si el método es anterior a la doctrina, o si con la producción del método se va también elaborando la metafísica, es claro que el método no es un mero medio de descubrimiento de la verdad, sino también una exposición de la naturaleza del espíritu. No se trata sólo de un simple recurso para la construcción de contenidos válidos de conocimiento, sino, sobre todo, de una exposición de la naturaleza y de un análisis reflexivo de la mente en su actuación. Una completa exposición del método lleva consigo el estudio de la naturaleza y procesos del conocimiento humano(128).

---

(127) R. Lefèvre, o.c., pg 8

(128) Vid. L.J.Beck, o.c., pg 31: "But the method is not merely an instrument for the discovery and construction of knowledge; it is also an exposition of the nature of mind itself and an analysis by reflection of mind at work in discovering and constructing knowledge. A complete account and analysis of method will be ipso facto a complete account of the fundamental nature and processes of human knowledge".

Así situados, el método no puede empezar, de ninguna manera, por la presentación de unos medios para alcanzar y descubrir la verdad, sino que, por el contrario, tiene que presentarse como originado de un elemento subjetivo y activo que, por el momento, podemos llamar "espíritu" (aunque posteriormente tengamos que distinguirlo de "entendimiento", y relacionarlo con "ingenium", "vis cognoscens", "ratio" y otros). El espíritu o mente tiene sus formas propias de actuar que son la intuición y la deducción(129), que no pueden ser enseñadas por ningún método puesto que son las primeras y más sencillas (simplicissimae et primae), y que, perteneciendo a la propia naturaleza del espíritu no pueden, por sí mismas, conducir al error(130). Y es que la razón tiene una suerte de infalibilidad reconocida en el cartesianismo por la que se va a convertir en criterio de verdad, con lo que el método, aun debiendo incluir una descripción y tratamiento de este principio, debe, por lo que se refiere a la búsqueda de la verdad, ser una ayuda y un medio, pero nunca un sucedáneo de la razón. El método no se puede presentar ni comportar nunca como un sustitutivo que dispense a la propia razón de sus funciones esenciales(131).

El método, pues, en el sentido que nos referimos, tiene una misión muy concreta con respecto a la problemática del error de la que el propio Descartes nos advierte:

"At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus"(132).

(129) Vid. Reg. III, A.T.X, pg 368.

(130) Vid. Reg. IV, A.T.X, pg 372.

(131) Vid. L.J. Beck, O.C., pg 153.

(132) Reg IV, A.T.X, pg. 372.

El problema queda planteado en una doble vertiente ya que, por un lado, la intuición y la deducción son las formas naturales de actuación del espíritu y por ello infalibles en sí. Por otro, cuando miramos el uso que de ellas se hace, pueden denominarse correctas o incorrectas, según sirvan para el hallazgo de la verdad y el conocimiento de todas las cosas, o por el contrario caigan en el error contrario a la verdad, es decir, en la falsedad.

Pero previamente a estudiar la problemática del error en relación con la intuición y la deducción, parece que conviene estudiar el propio método en referencia a un conjunto de conceptos implicados necesariamente con él. Así, el título de las Regulae se completa con la expresión "ad directionem ingenii". ¿Qué sentido puede tener el término "ingenium"? ¿Es idéntico al de "bona mens", "ratio", "lumen naturale" y "iudicium"? Todas estas expresiones tienen relación entre sí. Unas veces son utilizadas indistintamente, y otras, algunas de ellas, como "lumen naturale", aparecen calificadas o calificando a otros términos, dando lugar a formas compuestas como la de "luz natural de la razón". Los comentaristas no han llegado a un acuerdo en la solución de las relaciones e identificaciones de los términos a que nos referimos y se han contentado con mostrar las semejanzas que existen entre algunos de ellos con el fin de hacer resaltar algún otro punto de la doctrina cartesiana.

En la primera de las Regulae nos encontramos, aparte del término "ingenium", con los de "bona mens" y "Universalis Sapiencia", y pocas líneas después con "lumen naturalis



rationis"(133). La relación que existe entre ellos es evidente puesto que las tres expresiones aparecen unidas en distinción a la de "ciencias particulares", quienes, a su vez, se van a unificar en un factor subjetivo. Así nos encontramos con que "todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, una y la misma, aunque se aplique a diversos objetos, lo mismo que la luz del sol es única aunque sean diferentes las cosas que ilumina"(134).

Aparece en estas palabras una comparación entre la sabiduría humana o buena mente y el sol que deja ya entreabierta la posibilidad de relacionar aquellas con la "luz natural de la razón". Esta "luz", cuyo aumento debe ser nuestra única preocupación, según el propio Descartes(135), tiene que relacionarse también con el "ingenium", asimilándose la "dirección del espíritu" con el "aumento de la luz natural de la razón".

Este concepto de "luz natural de la razón" va a ser uno de los más importantes en la teoría cartesiana del conocimiento. Así, por ejemplo, en la famosa carta a Mersenne de 16 de Octubre de 1.639, en la que el autor comenta sus impresiones sobre el libro de Herbert de Cherbury "De veritate", advierte que la única regla o criterio de verdad es la luz natural, único fundamento intersubjetivo de aquella(136), con lo que a juzgar por expresiones tales como "es manifiesto a la luz natural"(137) parece que sería cierta facultad intelectual intuitiva o "intuitus mentis", identificación que se pre-

(133) Reg. I, A.T.X, pgs 359-361.

(134) Ibid., pg 360.

(135) Ibid., pg 361.

(136) A Mersenne, 16 Oct.1.639, A.T.II, pgs.597-598.

(137) Vid. R.A. Reg III, A.T.VII, pg. 40.

senta explícitamente en la carta a la que acabamos de referirnos(138).

Sin embargo, las expresiones no se presentan en este sentido exclusivamente. En el Discours de la Méthode es donde el término "razón" aparece aislado y con un sentido que no puede restringirse al de "entendimiento" o al de "intuitus mentis". Y así nos encontramos con "un homme de bon sens"(139) que aparecerá más especificado en su traducción latina como "homo aliquis sola ratione naturali utens et nullo praejudicio laborans"(140). Pocas líneas después, al plantearse la necesidad de una crítica de las opiniones y creencias, dirá que:

"...mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma cróance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison"(141).

Con ello la razón, y no ya la luz natural de la razón, aparece como criterio de verdad. Esta opinión se repite constantemente hasta que en la cuarta parte del Discours nos volvemos a encontrar el mismo término como distinto a la imaginación y a los sentidos, hablándonos incluso de la "evidencia de la razón"(142).

Esta expresión, tomada literalmente y de acuerdo con los textos anteriores, no puede ser entendida como significando

---

(138) A.T.II, pg 599

(139) D.M., II p., A.T.VI, pg 13

(140) A.T. VI, pg 546.

(141) O.O., II p., A.T.VI, pgs 13-14.

(142) O.O. IV p., A.T.VI, pg 39.

solamente el "entendimiento" y al igual que "lumen naturale", tiene que entenderse con un sentido más amplio:

"Car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner"(143)

Esta luz natural es también el propio juicio (iudiciu), juez, consiguientemente, en el discernimiento entre los diversos conocimientos, y que también se identifica con "bona mens"(144)

Toda esta serie de precisiones terminológicas es muestra no tanto de una ambigüedad, como de una proximidad conceptual. Y para nosotros basta con conocer tal íntimo parentesco. Sin embargo, por cuanto al método se refiere, podemos advertir que ya la "ratio", ya el "lumen naturale", en cuanto se convierte en juez y criterio del conocimiento, es infalible, aunque no por ello va a dejar de exigirse una dirección y una pedagogía, puesto que si tanto el espíritu como la luz natural de la razón pueden ser aumentados, esto significa que en su situación actual no son totalmente perfectos y que por lo tanto pueden errar.

De esta manera nos encontramos con una ambivalencia difícil de superar, ya que si, por una parte, se nos da la razón como infalible en cuanto criterio, por otra, cuando se quiere resaltar su indudable sentido antropológico, ésta, lo mismo que el hombre, es finita, y con ello perfeccionable y pervertible.

(143) O.C. III<sup>a</sup>. A.T.VI, pg 27

(144) Opis. ad Voetium, A.T.VIII-2, pg 51: "qui aliquid habeat iudicii sive bonae mentis".

Sin embargo, quizás convenga insistir con algunas precisiones más en el concepto de "razón" y en las implicaciones de su "infallibilidad". Así, por ejemplo, quizás conviniera distinguir entre dos sentidos del término, uno amplio y otro limitado. En el primer aspecto la "razón" es identificable con "espíritu", con "mente" o con "alma", con lo que incluiría tanto el entendimiento como la voluntad, y, consiguientemente, por esa posibilidad que tiene la voluntad de ir más lejos de lo que le presenta el entendimiento, puede errar. En un segundo aspecto, la "razón" se referiría especialmente al "entendimiento" y, en cuanto tal, no podría errar, lo mismo que tampoco las acciones que de él dependen, la intuición y la deducción.

Y esta última distinción que advertimos no se halla tan lejana de la primera, ya que si por una parte nos encontramos con la razón como criterio, es fácil advertir que ella tiene que ser entendida, en su sentido restringido, como entendimiento, mientras que, en un sentido antropológico, la razón aparece incluyendo entendimiento y voluntad. En efecto, los conceptos de "claridad" y "distinción", referidos al criterio, se relacionan fundamentalmente con el de "entendimiento", mientras que el juicio habrá de depender más especialmente de la voluntad.

Pero, no obstante esta distinción, no podemos separar los dos ámbitos a los que el concepto "razón" puede referirse. Las relaciones entre ellos, tal como se verá en el capítulo oportuno, son muchas y fundamentales en la comprensión del método y del hecho del error. Un estudio sobre este método cartesiano necesariamente ha de comenzar por el análisis de dicho concepto, ya que nos aparece como criterio general e im-

plicado, de una manera u otra, en el problema del error.

Ime. Prenant ha sido, quizás, la primera en señalar el parentesco conceptual que hay entre "bona mens", o su sinónimo francés "bon sens", y voluntad(145), identificando el primero con "razón" y señalando que no puede haber incompatibilidad entre que el juicio sea susceptible de error y que sea a la vez racional. En realidad, la facultad de discernir lo verdadero de lo falso no puede ser entendida sin la presencia de tal verdad o falsedad, que sólo puede darse en el juicio(146).

Las relaciones entre "ingenium" y el resto de términos tratados han sido menos estudiadas. J. Laporte advierte del peligro de identificarlo con "bon sens", con "mens" o con "facultad de discernir lo verdadero y lo falso". Opina este autor que el "ingenium" tiene como fin el lograr una mejor utilización del "intuitus mentis", siendo sus dos virtudes esenciales las de la perspicacia y la sagacidad(147). Y, si bien estas aproximaciones son claras, ello no nos permite hacer una identificación, excluyendo con ello lo más esencial. No se trataría solamente de olvidar el paralelismo de las expresiones de la Regula I, según la cual esa "dirección del espíritu" no puede entenderse sino como un "aumento de la luz natural de la razón" y un logro de la "buena mente" y "sabiduría universal, sino también de desconocer el significado del término.

(145) Ime. Prenant, Ethétique et sagesse cartésienne, Revue d'Histoire de la Philosophie, Avril-Juin 1.942, pgs. 99-100.

(146) Ime. Prenant, Rôle et limite de la psychologie dans la méthode et philosophie de Descartes, en "Descartes" Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit, Paris 1.957, pgs. 431 y ss.

(147) J. Laporte, o.c., pgs 29-30.

En efecto, "ingenium" se relaciona con "geno" y "gigno" que significan "engendrar", e "ingeno" e "ingigno", "inculcar con el nacimiento", "hacer nacer con", e "ingenium" habrá de ser "lo inculcado con el nacimiento", lo "innato", refiriéndose, consecuentemente, con lo que el propio Descartes dice en la Regula IV:

"Habet enim humana mens nascio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant"(148)

Y así el "ingenium" no puede ser sino "cierta luz colocada en nosotros" como lo auténticamente innato, y que no puede ser otra cosa que la "luz natural de la razón"

---

(148) Reg. IV, A.T.X, pg 373.

b) Método racional y error: razón y error

Este enunciado puede dar lugar a suposiciones sobre la temática de lo que en este apartado intentamos estudiar. La primera de ellas sería la que se llevase sobre el terreno del encaje entre la deducción y la experiencia. En efecto "método racional" parece que habría de referirse a "deducción" como procedimiento válido de conocimiento, frente a la "experiencia" que se presentaría para tal tipo de racionalismo como algo de pauperado. No es este el caso de Descartes, cuya filosofía puede ser calificada de "experiencial", no sólo porque ésta sea el modo de conocimiento adecuado para la ciencia natural, sino por cuanto su mismo sistema filosófico debe ser entendido como una inmensa experiencia.

Sin embargo, no es éste el problema que nos planteamos ahora. Hemos visto el sentido que el término "razón" puede tener en los escritos cartesianos, y la constelación de términos afines con los que se presenta en íntima relación. Esta razón, por un lado, no puede dejar de considerarse como criterio de verdad, ya que, como hemos visto, existe una necesidad imperiosa de ajustar todas las opiniones y creencias a las exigencias que esta razón impone. Por otro lado, ella no puede excluir de sí a la voluntad, ya que siendo esta facultad esencial y constitutiva del hombre, la razón tiene que ser también libertad.

La razón en su to libre tiene la posibilidad de decir lo verdadero o lo falso, siendo precisamente el método quien ha de dirigir y disciplinar el juicio para que elija y actúe

bien. En este sentido se pronuncia R. Lefevre cuando afirma que "no siendo otra facultad que la razón o el "poder de juzgar" quien une y distingue las ideas, es el juicio quien dice lo verdadero y quien lleva al ser. El método, arte de pensar, disciplinando al juicio, muerde en la substancia del ser y transfigura la existencia, pues tanto en moral como en ciencia, es desde el lado de la razón donde hay luz y libertad"(149).

Tal afirmación es coherente con el propio pensar cartesiano, puesto que, si analizamos el proceso del método y de la duda, encontramos la presencia de innumerables factores voluntaristas. Y es que no puede dejar de tenerlos, puesto que el error supone la acción desmedida por parte de la voluntad, y en contrapartida, la ciencia, entendida como sabiduría racional no sólo se refiere a la perfección del entendimiento, sino que también incluye la de todas las facultades exigidas en el juicio.

Esta sabiduría superior en la que se unen la perfección del entendimiento con la de la voluntad, no puede, por ser metódica, dejar de ser verdadera, aunque el error haya sido un hecho que se encuentra siempre presente en el propio progreso, como una segunda alternativa. La marcha del hombre hacia la verdad no es sólo inventiva sino también correctiva. El método racional, auxiliar del propio avance de la razón, es el único que puede permitir el hallazgo de verdades nuevas y quien deja paso a las correcciones precisas que debe realizar el auténtico juicio humano(150).

Método racional y voluntario, tal es el método carte-

(149) R. Lefevre, o.c., pg 139

(150) Vid. sextae responsiones, n.9, A.T.VII, pg 439.



siano. Entendimiento y voluntad, los dos elementos que entrando en el juicio, constituyen la sabiduría racional. No importa que sea la voluntad quien peque y yerre en su actuar libre, pues esta misma libertad, por otra parte, es el elemento, la última instancia del criterio distintivo entre hombres y animales. La voluntad entra en la razón, lo mismo que el método cartesiano es una actitud racional y libre que, especialmente con la duda, se propone encontrar un punto de apoyo en el que basar sus verdades.

Ahora bien, esta razón que incluye entendimiento y voluntad, que juzga lo verdadero y lo falso, siendo lo más genuinamente humano, ha de ser también el recurso más alto al que han de someterse nuestros conocimientos. Pero el hombre no es sólo razón. De hecho, se encuentra unido a un cuerpo, y por esta íntima unión surgen la mayor parte de los prejuicios, fuente capital de los errores. Su origen data de la infancia y en una situación tal que la mente, estando tan estrechamente mezclada con el cuerpo, no se ocupaba de otros pensamientos que en aquellos que afectaban al cuerpo. Su efecto, un sofocamiento, un ahogo del alma procedente de la parte corporal al querer asumir un papel que de ninguna manera le corresponde. El "pre-juicio" es el juicio inmaduro, un juicio que no responde a las exigencias de la evidencia. Él, como fuente de error, supone una acción del cuerpo sobre el alma, un impedimento para que ésta pueda actuar libremente, con lo que, aun sin desaparecer, se presenta en un estado de perversión o de inmadurez. Sólo un pensamiento racional, llevado por un método racional, puede volver a la razón a su nivel legítimo, puesto que para "filosofar con seriedad e investigar la verdad de todas las cosas conocibles es preciso en primer lugar abando-

donar todos los prejuicios(151), y, solamente después, podremos mediante un método propiamente constructivo, partir "ordenadamente de las nociones que tenemos en nosotros"(152), hasta llegar al resto de las cosas que se presentan al espíritu, formando juicios sólidos y verdaderos sobre ellas (153).

Todos los prejuicios, -predominio del cuerpo y sus facultades sobre el actuar puro del alma- al igual que una enseñanza desafortunada o un aprendizaje desordenado, suponen la extinción del "lumen naturale":

"Sed mihi persuadeo, prima quedam veritatum semina humanis ingenii a natura insita, quae nos, quotidie tot errores diversos legendo et audiendo, in nobis extinguimus"(154).

Esta extinción ha de ser entendida no como muerte o aniquilación, sino como una inoperancia que se produce por la superposición de factores irracionales o no totalmente racionales sobre la propia razón. De ahí que en la "Recherche de la Verité" Descartes, por boca de Eudoxio, acuse a Epistemon, representante del saber tradicional, de estar lleno de prejuicios en vez de tomar por guía a la luz natural de la razón. Tienen, en efecto, una gran dificultad en dejarse enseñar por ella. quienes se encuentran llenos de prejuicios o prefieren seguir los dictados de la autoridad(155).

---

(151) Pr. Ph., Pars I, Art. LXXV, A.T.VIII-1, pg. 38.

(152) Ibid.

(153) Vid. Reg. I, A.T.X, pg. 359.

(154) Reg. VIII, A.T.X, pg. 396.

(155) R.V., A.T.X, pgs 522-523: "Quippe qui, illius instar, opinionibus omnino refertus, centumque occupatus praeejudiciis est, difficulter admodum soli naturali lumini se dedit; jam diu enim auctoritati potius cedere, quam propriae rationis dictamini aures praebere, sese adsuefecti".

Nos aparecen así dos de los conceptos de los que dijimos que se oponían a "razón". La autoridad y los prejuicios, originados en la aceptación gratuita de unos principios no validados críticamente y en el predominio del cuerpo frente al alma, son dos fuentes indiscutibles de error. Si a estos dos factores se suma el de "naturaleza", como ese impulso espontáneo no arbitrario y distinto de la luz natural de la razón y que no debe ser seguido siempre, nos encontramos con que se completa el cuadro de oposición con los tres vértices de los que se partió en la explicación del capítulo destinado al análisis de la exigida racionalidad del error.

Por cuanto se refiere al cuerpo, el imperativo cartesiano de "separar la mente de los sentidos" no deja lugar a dudas. Sólomente podremos llegar a las primeras y más patentes evidencias cuando hayamos realizado esta "epojé" que nos permite considerarnos como auténticos hombres, al evitar con ello la serie de prejuicios que tienen su fundamento en el predominio del cuerpo. Cuando a la razón la queremos distinguir de esta naturaleza a la que nos referimos, vemos que, frente a cierto impulso natural y no arbitrario, nos encontramos con el "lumen naturale", que nunca proporciona algo dudoso, cuando el primero es, con frecuencia, origen de errores (156). En tercer lugar, el "dogma" ha de ser entendido como "lo tradicionalmente admitido como verdadero" frente a "lo encontrado personalmente mediante un método y una actitud autónoma".

Así, el método racional, siendo un método de la razón, no tiene como criterio ni la sensibilidad ni ningún otro poder

---

(156) Vid., K. Mahler, o.c. pg., 24.

corporal, facultades en quienes reside el origen de muchos de nuestros errores. Tampoco aparece referido al cuerpo, cuyos impulsos son verdaderas pasiones del alma, y que por consiguiente no han de ser seguidos siempre. En tercer lugar, tampoco es un método dogmático ya que todo lo que se encuentra perteneciendo a nuestras creencias y opiniones que deben entrar en el proceso de la duda no pueden ser medio ni guía en la búsqueda de la verdad.

Este método es, ante todo, racional y voluntario, porque cuenta con la razón como principio y fin, y porque como actitud supone el ejercicio ascético de la duda voluntaria, que como movimiento de la voluntad, opuesto, en cierta manera, al asentimiento busca la supresión del error a la vez que se lanza al encuentro de alguna indiscutible verdad.

## Capítulo II.- La ciencia y el error.

Intimamente relacionado con el problema de la ratio está el de la ciencia. Para Descartes ésta no es un conjunto desordenado y desordenado de saberes, ni se lleva sobre lo oscuro y arcano, velado a la mayoría de los hombres. La ciencia sólo puede ser un conocimiento cierto y evidente. Con tal definición, nuestro autor está apuntando, en este tema, a un aspecto subjetivo típico en toda su filosofía. La ciencia, además, es un conocimiento acorde con las propias posibilidades de la mente humana, cuyos límites han de ser estudiados previamente sin intentar traspasarlos si es que queremos mantenernos dentro del campo de aquellos objetos que sean adecuados a un conocimiento científico.

Es la segunda Regula la que, quizás, presenta el mejor punto de apoyo para comenzar un estudio sobre lo que Descartes entiende por ciencia:

"Omnia scientia est cognitio certa et evidens; neque doctior est qui de multis dubitat, quam qui de iisdem nunquam cogitavit, sed nihilominus eodem videtur indoctior, si de aliquibus falsam concepit opinionem; ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut, vera a falsis distinguere non valentes, dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi. Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitae, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum"(157).

De esta manera, la ciencia tiene una extensión idéntica con el mundo de lo evidente, delimitándose un campo en el que no puede existir el error, dado que "evidencia" y "error" son conceptos que se evitan mutuamente. Éste no puede darse más que fuera del ámbito de lo evidente, en el mundo de la sospecha, de la conjetura, de la opinión y de la probabilidad. Si con respecto a la evidencia los únicos conocimientos que cubren tal requisito son los basados en la intuición y en la deducción(158), el resto es el campo de la falsa ciencia. Y es que en el mundo de los conocimientos filosóficos y científicos no se había tenido en cuenta el requisito de la auténtica evidencia. A duras penas, opina Descartes, podría encontrarse una sola cuestión que no hubiera sido discutida. Y esto no podía significar más que, tanto la cuestión planteada como las razones en las que cada posición pretendía defender lo contrario, se situaban fuera de los límites del poder de la razón y del campo de la evidencia. De haber existido ésta no se habría podido por menos que inclinarse el entendimiento (intellectum convinceret) hacia el lado en el que la evidencia brillase(159).

Frente al mundo científico y evidente se encuentra el mundo del conocimiento meramente probable. Frente al conocimiento cierto y evidente, que produce ciencia, se encuentra el mundo de lo verosímil, de lo opinable, de lo dóxico. Tal como Descartes afirmaría en su correspondencia con Regius, hay que conceder que cuando la verdadera evidencia esclarece el espíritu el asentimiento es irresistible; hay una especie de necesidad que me obliga a creer que lo así percibido es ver-

---

(158) Vid. Reg. III, A.T.X, pg 366 y ss.

(159) Vid. Reg. II, A.T.X, pg 363.

dad(160). La ciencia se convierte así en una persuasión irresistible frente a la que pueda producir lo meramente probable, o aquello que contenga en sí algo por lo que pueda dudarse.

Pero aun sin entrar en el tema de la obligatoriedad del asentimiento y la total persuasión con que cuentan los conocimientos científicos auténticos, se nos abre otra vía por la que podemos distinguir a la ciencia de lo meramente probable, y que no es otra que la de la evidencia.

El campo de lo no evidente no se cubre totalmente por lo probable. Junto a ello está todo un cúmulo de conocimientos que no merecen tal nombre y que está formado por lo abiertamente falso. (161).

Pudiera parecer que la ciencia seguida de lo probable y de lo abiertamente falso forma un campo bidimensional analizable según "el más y el menos". A este respecto hemos dicho ya algo en la caracterización general de la problemática del error en Descartes. Ahora queremos simplemente señalar que el conocimiento científico dista del probable y de la conjetura, lo que la evidencia, de la oscuridad y confusión. Si, tal como diremos en su momento oportuno, la oscuridad y confusión de una idea depende en gran parte de cierta actividad subjetual, es claro que, suponiendo que tal actividad subjetual no puede reducirse a una sola clase, se requerirá también en esta distinción una separación según la cualidad. Esto es algo que ya está presente en la doctrina de las Regulas. En la segunda de ellas nos dirá Descartes que no es de admirar que muchos hombres se dediquen a muy diversas y difíciles disciplinas puesto que es

(160) Vid. A Regius, 24 Mayo 1640, A.T.III, pgs 64-65.

(161) Vid. D. I.p., A.T.VI, pg.9.

más fácil adivinar en las oscuras que llegar en una sola, aunque sea fácil, a la verdad. La diferencia que tenga que concederse entre la ciencia y la conjetura podría, entonces, rastreadarse por vía de la facilidad y dificultad, o por el análisis de la actitud subjetual que implica el "adivinar" y el "llegar a la verdad"(162).

Nos estamos preguntando por la diferencia entre la sospecha y el conocimiento, cuando negamos a la primera el carácter de autenticidad.

Todo el conjunto de pensamientos que pueden llamarse conocimientos son distintos entre sí, pero no por ello, al poseer todos un mismo carácter, han de distinguirse cualitativamente. Aquí la situación es distinta a como se nos presenta con respecto a la sospecha, a la conjetura. Entre las conclusiones a que se llega en la Regula XII aparece ésta con una nitidez que no deja lugar a dudas:

"Denique colligitur quarto, ex dictis, nullas rerum cognitiones unas aliis obscuriores esse putandas, cum omnes ejusdem sint naturae, et in sola rerum per se notarum compositione consistent. Quod fere nulli advertunt, sed contraria opinione praeventi, confidentiores quidem conjecturas suas tanquam veras demonstrationes asserere sibi permittunt, atque in rebus, quas prorsus ignorant, obscurae saepe veritates quasi per nebulam se videre praesagiunt; quas proponere non verentur, conceptus suos quibusdam verbis alligantes, quorum ope multa disserere et consequenter loqui solent, sed quae revera nec ipsi, nec audientes intelligunt"(163).

La ciencia o los conocimientos de las cosas, no pue-

---

(162) Vid. Reg. II, A.T.X, pg 365-366.

(163) Reg. XII, A.T.X, pg. 428.



de considerarse compuesta de elementos más oscuros que otros puesto que todos pertenecen al dominio del conocimiento auténtico, de la ciencia, que va a consistir en el hallazgo de unas naturalezas simples y en su posterior composición. La conjetura, por el contrario, se presenta siempre caracterizada por la falta total de inteligibilidad de lo afirmado o negado.

De ahí que, tal como ya había advertido el propio Descartes, no se deba mezclar ninguna conjetura con los auténticos juicios sobre la verdad de las cosas, única condición que podría acabar, caso de cumplirse, con las eternas discusiones y polémicas en materia de ciencia. Mientras que las ciencias se reducen al conocimiento de las cosas claras y evidentes que no pueden dar lugar a engaño, la composición por conjetura, mezclando indiscriminadamente lo evidente con lo verosímil, y dando a todo igual asentimiento, es motivo suficiente de error(164).

En realidad la distinción entre los conocimientos científicos y los conjeturales viene exigida por los mismos principios de los que depende todo el método cartesiano. La enunciación de la primera de las Regulae hace ya referencia a un concepto que anteriormente hemos analizado: "ingenium" y a una característica de los auténticos y posibles objetos de conocimiento, que se reducen a aquellos que pueden presentarse al sujeto (quae occurrunt). Todo esto ha de entenderse en el sentido de que la metodología cartesiana exige la presencia de una metodología de límites, los cuales, en realidad, determinan la distinción entre la ciencia y la conjetura. La ciencia es

---

(164) Vid. Regl. III, A.T.A., pgs 367-368.

limitada, tiene unos confines que se identifican con los del poder del espíritu humano, dentro de los cuales tiene presencia efectiva la ciencia que ofrece al sujeto la única y más perfecta persuasión posible. Fuera de ellos el hombre puede lanzar sus juicios sobre cosas que le son extrañas, pero éstos deben ser tenidos, cuando menos, como meramente probables, no pudiendo obtener, muchas veces, ni siquiera valor de verosimilitud y probabilidad.

Así se pronuncia Descartes cuando, desde una afirmación de la finitud humana que implica la admisión de unos límites de conocimiento, rechaza todos aquellos conocimientos que exceden la capacidad del espíritu humano(165). Indagar en los misterios de la naturaleza y las influencias de los cielos sobre la tierra, por ejemplo, es un trabajo baldío que excede la capacidad de la razón humana y que hubiera podido evitarse de haber realizado un previo análisis crítico de las propias posibilidades humanas de conocimiento(166).

En el fondo de todo ello está la postura nueva del subjetivismo que surge con la edad moderna, la exigencia de un polo subjetivo desde el cual las cosas van a tomar el valor de verdaderas o falsas, de buenas o malas y que, por lo tanto, se constituye en juez de ciencias teóricas y prácticas. Sin este elemento subjetual no puede hablarse de ciencia y sin un planteamiento del conocimiento humano y de sus límites no podrá realizarse la distinción entre ciencia y conjetura(167).

La ciencia, exigiendo una determinada actitud

(165) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pg. 396 y D.M. II p.A.T.VI, pg 21.

(166) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pg 398 y D.M. I p.A.T.VI, pg 9

(167) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pgs 397-398 y R.V. A.T.X, pg 505.

del espíritu y un polo subjetivo desde el que las cosas puedan ser dichas verdaderas o falsas, buenas o malas, no se distingue solamente de la conjetura, ocupada por el mundo de lo oscuro y confuso, sino que también se distingue de otras formas bastardas de conocimientos que no radican en el espíritu humano, o que no se insertan en la conjunción radical que debe darse entre todos los saberes, ya sea porque sus objetos quedan fuera del conjunto del saber científico, ya sea porque el sujeto se acerca a ellos con unos intereses particulares olvidando la propia organización y exigencia interna de los conocimientos. En una palabra, la ciencia no se distingue sólo de la conjetura sino que también es distinta de la historia y de la erudición.

En efecto, la ciencia, conocimiento cierto y evidente, que consiste en la visión clara y distinta de las naturalezas simples y de su composición(168), tiene que ser adquirida por intuición y deducción, formas válidas de conocimiento científico que realiza el entendimiento y no la memoria o los sentidos. No se trata de que retengamos en la memoria todas las demostraciones matemáticas para que podamos ser llamados geómetras, o de que para ser filósofos hayamos leído a Platón y a Aristóteles. Para decir que el hombre posee ciencia se requiere colocar al espíritu en situación de poder resolver todos los problemas (ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda) o de proferir un juicio estable sobre las cosas propuestas(de propositis autem rebus stabile iudicium ferre)(169). La

(168) reg XII, A.T.X, pg.427: "Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant"

(169) Vid. reg III, A.T.X, pg 367.

ciencia, tipo de conocimiento que nos permite decir de alguien que es sabio, se distingue siempre de aquellos modos que simplemente llenan y adornan la memoria:

"...distinguerit circa singula objecta cognitiones illas quae memoriam tantum implent vel ornant, ab iis propter quas vere aliquis magis eruditus dici debet..."(170).

Pero la ciencia, tal como la concibe Descartes, se distingue también de otras formas de saberes atendiendo a la finalidad que rige en cada uno de ellos. Frente al fin general de la ciencia, que en realidad no es otro que el "buen sentido" o la "sabiduría universal", se levantan otros fines particulares que convertidos en motor principal para el progreso de la ciencia desvían al hombre del camino auténtico por el que debe marcharse en la investigación de la verdad (171). Ordenados estos fines particulares en perversos y condenables (perversis et dammandis) y en honestos y loables (honestis et laudandis), tienen todos así el peligro de hacer omitir muchas cosas necesarias para el conocimiento porque a primera vista no producen una inmediata rentabilidad. Con ello el fin de la ciencia, que no es otro que el de buscar la verdad, ha sido sustituido por un fin práctico, ya sea la utilidad, el interés o la gloria(172).

Resumiendo. La ciencia para Descartes no es un mero

(170) Reg VIII, A.T.X, pg 396.

(171) Reg I, A.T.X, pg 360: "...nihil prius a recta quaerendae veritatis via nos abducit, quam si non ad hunc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus".

(172) Vid. Ibid. pg. 361.

no cúmulo de conocimientos sino una arquitectura perfectamente ordenada desde el prisma del entendimiento humano que es quien organiza la investigación conforme a sus propias posibilidades. Tal como señala M. Gueroult, Descartes "se coloca desde el ángulo de la invención de la ciencia, es decir, en un punto de vista subjetual cuya única preocupación es promover un conocimiento del objeto garantizado contra todo error"(173).

Por ello, dada esta preocupación subjetiva de lograr un conocimiento claro y preciso si es que queremos obtener ciencia, Descartes se va a encontrar con la necesidad de delimitarla y desbrozarla de todas las posibilidades de error. Así distingue el saber científico del conocimiento meramente probable, ya que éste se mantiene fuera del terreno de lo claro y distintamente percibido con lo que se relaciona con aquello cuyo conocimiento está sujeto a error. También lo distingue de la erudición, no solamente porque esta sea una "historia", sino porque es un conocimiento que se dirige a llenar y a adornar la memoria, y ésta es uno de los factores humanos que más decididamente influyen en la teoría del error, exigiendo, a la vez, una fundamentación del criterio de evidencia. En tercer lugar, la ciencia tiene una finalidad universal y ha de estar por encima de cualquier interés particular que pueda dirigir la investigación en un sentido u otro. La universalidad de la ciencia es la universalidad de la razón y al igual que ella ha de ser infalible. Solamente los elementos particulares o individuales que se suman a ella pueden ser los responsables de los errores que se encuentren en este dominio, y la ciencia que suprima o reduzca al máximo los con-



(B) M. Gueroult, La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu, en "Descartes" Cahiers de Royaumont, Les éditions de Minuit Paris 1.957, pg. 112.

dicionamientos individuales no racionales, consecuentemente, habrá de ser la más exenta de error.

b) Las matemáticas, la física y la lógica como ciencias. Relaciones con el error.

Aunque la ciencia racional sea una, lo mismo que es uno el lumen naturale, para Descartes no desaparecen los campos de las ciencias particulares que se ordenan y subordinan entre sí, ni con respecto al error todas presentan las mismas posibilidades. De hecho, según nuestro autor, ni todas sus parcelas son idénticas, ni han alcanzado el mismo grado de madurez, ni todas han de tener las mismas posibilidades de ser afectadas por los mismos tipos y cantidad de errores.

M. Foucault advierte que en el siglo XVII, comienzo del "barroco", el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza. En efecto, tal como hemos visto, la conjetura hace referencia directísima al razonamiento por analogía, siendo para Descartes una auténtica ocasión de error. Las primeras líneas de las Regulae hacen referencia al defecto de los hombres que siguiendo esta forma de pensar pierden el campo de la evidencia:

"Ea est hominum consuetudo, ut quoties aliquam similitudinem inter duas res agnoscunt, de utraque iudicent, etiam in eo in quo sunt divergae, quod de alterutra verum esse compererunt"(174).

M. Foucault señalará igualmente que frente al pensamiento por semejanza aparece ya en Descartes, de forma decidida y clara y dándole su forma más pura, el pensar por identidad y diferencia(175). Y es cierto que con Descartes la manera de pensar adquiere unas características que, con acabamiento y perfección, se distingue del pensamiento medieval. Su filosofía y ciencia se realiza sobre el saber modélico de las matemáticas, y en su obra puede rastrearse el comienzo de lo que se llama "Mathesis", pero ello no significa "una absorción del saber en la matemática, ni se funde en ella todo conocimiento posible; sino que a su lado se va a permitir la presencia de una serie de dominios empíricos montados sobre el signo fundamental del orden(176). El orden, que es la principal característica del método cartesiano, y que rige en las matemáticas, es aplicable al resto de las ciencias.

Las matemáticas toman su importancia en Descartes porque, fundamentalmente, en ellas brillan las notas del orden y de la medida, sin que ello vaya a suponer una matematización del saber cartesiano puesto que, como ya se ha visto, el punto subjetivo de inteligibilidad es el primero en toda su filosofía y aquel sin el cual no puede entenderse su sistema.

No es el momento de realizar un amplio estudio sobre la diferencia entre las matemáticas vulgares y la matemática universal. A nosotros nos interesa mucho más analizar el carácter esencial propio de esta ciencia y sus entronques para ver los motivos por los que ella se convierte en modélica

---

(175) M. Foucault, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris 1.966, pps 64-65 y 68.

(176) Ibid., pg.71

para Descartes. Pero antes de ello conviene recordar un texto de la correspondencia en el que ratifica para las matemáticas la distinción entre ciencia e historia que dio en la Regula III. En él dice que está acostumbrado a distinguir dos cosas en las matemáticas: "la historia de esta ciencia y la ciencia misma. Por historia entiendo todo lo que ya ha sido descubierto y que puede encontrarse en los libros. Pero por la propia ciencia entiendo la habilidad en resolver todos los problemas e inclusive la facultad para descubrir por uno mismo todo lo que puede averiguar el espíritu humano; cuando se posee este poder no se está muy interesado en el pensamiento de los demás, y se está en el derecho de ser calificado como "αὐτάρκης" (177).

Fuera ya del terreno de la historia de la matemática, la matemática pura es una habilidad, un poder, que requiere una natural aptitud y un ejercicio que la cultive durante mucho tiempo (178). La matemática refluye como todo lo auténticamente cartesiano hacia el sujeto, hacia sus aptitudes innatas y hacia el método racional del orden que lo ponga en marcha. Y es que la matemática, mejor que ninguna ciencia, está de acuerdo con el poder natural del espíritu cuando actúa por sí mismo en su más pura actividad, es decir, en la intuición y en la deducción, operaciones las más fáciles de todas, favorecidas, en este caso, al llevarse sobre los objetos más simples que se puedan encontrar en las diversas ciencias.

De esta manera, aparecen dos conceptos, el de "facilidad" y el de "simplicidad", que son los que hacen de las matemáticas la ciencia modelo y de los que depende en su pri-

(177) A. Hogelende, 8 Feb. 1.640, A.T.XII, supl., pgs 2-3.

(178) Vid. Ibid. pg. 3.



vilegio. Estas dos notas están en razón inversa con respecto a la posibilidad de error en las ciencias en que se encuentran presentes, y siendo las matemáticas quien mas favorece su presencia, tanto por lado del sujeto como por parte del objeto, ella habrá de ser la más cierta, la más auténtica ciencia y la menos proclive al error.

En la segunda Regula, después de haber caracterizado a la deducción frente a la experiencia (perceptiva o sensorial), Descartes da las razones por las que la aritmética y la geometría son más ciertas que el resto de las disciplinas:

"quia scilicet hae solae circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis. Sunt igitur omnium maxime faciles et perspicuae, habentque objectum quale requirimus, cum in illis inadvertentiam falli vix humanum videatur"(179).

De esta manera las matemáticas son las más fáciles y claras (faciles et perspicuae) de todas las ciencias, ya que su objeto es puro y simple (purum et simplex) y ellas consisten en la pura deducción racional (in consequentiis rationabiliter deducendis).

Estos objetos simples y evidentes, conocidos por intuición no pueden pertenecer a otro tipo que al de las "naturae simplices" cuya composición matemáticamente realizada es la pura deducción. La matemática hace así referencia a un nuevo elemento, el de las naturalezas simples, que serán estudiadas en su momento. Por el momento, conviene señalar que, coherente-

mente con todo lo que se afirma de las matemáticas, en el conocimiento de estos elementos tampoco puede haber el error, ya que su conocimiento se hace por intuición y su contenido es el más simple de todos.

## II. La física.

La segunda ciencia que debemos analizar en sus rasgos generales y en relación con el error es la física. Esta ciencia no se sitúa en el mismo nivel que las matemáticas. Frente a la evidencia del objeto matemático, en la física nos encontramos en una situación diferente. La inmediatez interior de las ideas o esencias matemáticas desaparece, debiendo contar, en su lugar, con la exterioridad de los entes físicos, sólo cognoscibles a través de sus ideas. Es cierto que pueden darse dos tipos de física. Lo mismo que hay dos clases de ideas, las claras y distintas, y las oscuras y confusas, hay, sobre ellas montadas dos físicas. La primera, que se monta sobre las ideas sensibles, sólo puede dar lugar a un conocimiento al que, de ninguna manera puede darse el asentimiento, mientras que la segunda en la claridad y distinción de las ideas habrá de comportar una certeza idéntica a la de las matemáticas. Esta duplicidad de la ciencia física habrá de asumirse en un ámbito único de ciencia, al poner en práctica el precepto cartesiano de llevar la oscuridad y confusión a claridad y distinción. Es cierto que para Descartes, fundamentalmente, la física se va a reducir a la de las ideas claras y distintas, tal como se realiza en los Principia, pero la existencia de la Dioptrique y del Traité de l'homme puede entenderse como un intento de explicación del mundo de esas ideas oscuras y confusas entre las que se encuentran las de los colores, olores y sonidos.

Colocados en el terreno de la física propiamente dicha, es decir, dentro del campo de lo que puede llamarse "físico-matemática", nos encontramos con que su objeto va dirigido a la explicación de todo lo que puede llamarse "fenómeno de la naturaleza". Es en la cuarta parte de los Principia donde Descartes aborda el tema de lo que debe entenderse perteneciente a tal objeto: "la magnitud, la figura y el movimiento"(180). Pocas líneas después, en el artículo siguiente, habría de escribir:

"Nempe figuras et motus et magnitudines corporum consideravi, utque secundum leges Mechanicæ, certis et quotidianis experimentis confirmatas"(181).

También las condiciones de tales experiencias serán señaladas; Descartes afirmará que ellas han de realizarse "no por medio de un solo sentido, sino a través de varios" siendo así como "nuestra imaginación recibe estas ideas muy distintamente y nuestro entendimiento las concibe muy claramente"(182). Toda la explicación matemática de tales fenómenos físicos habrá de dar al sujeto una certeza "más que moral", idéntica a la que produce la matemática ya que su demostración es idéntica(183).

En efecto, la demostración que Descartes sigue en su física es la matemática; sin embargo, las conclusiones pueden también comprobarse por la experiencia. Es verdad que no va a ser la experiencia de un solo sentido, pero esto no significa que el "sentido" actúe de modo comprobatorio.

(180) Pr.Pr. IV p., Art.CIC, A.T.VIII-1, pg 323.

(181) O.C., Art. CC, pg 323.

(182) Ibid.

(183) O.C., Art. CCVI, pg329.

La experiencia, de esta manera, tiene algún valor demostrativo siempre que sea bien entendida y no suponga más de lo que en realidad percibe. La física tiene, consiguientemente, como vías de conocimiento tanto la deducción como la experiencia, distinguiéndose de las matemáticas. La ciencia sobre el mundo real ha de incluir para su desarrollo "la experiencia y el raciocinio"(134), de tal manera que no se dé entre ellas ninguna oposición.

Las relaciones y encaje de estas dos vías no están suficientemente claros en la marcha del pensamiento cartesiano, al menos en el momento en que se escriben las Regulae; pero hay que observar que en esta obra la tendencia del autor es un interés por las matemáticas y que lo que diga sobre la física estará mediatizado por este interés central. El único requisito que por el momento se va a exigir a la experiencia para ser correcta es el de una atención exclusiva a lo dado sin que el sujeto añada o suponga nada a ese contenido(135).

Resumiendo, la física matemática, en cuanto es una ciencia que sigue el mismo método y la misma marcha que las matemáticas y tiene su misma corteza, ha de basarse en unos principios claros y evidentes, contando en su desarrollo con la deducción que puede ser ratificada por la experiencia. Sin embargo, la situación privilegiada que de derecho pueda tener la física tiende a desaparecer por la existencia de unos defectos, que puede adquirir, procedentes de diversas partes.

En primer lugar nos encontramos con que esta ciencia

(134) A. Morienne, 5 Abril 1632, A.T.I, pg 243.

(135) Vid. Reg. II, A.T.X, pg 365 y Reg. XII, A.T.I, pg 422-423.

puede estar montada sobre principios oscuros y confusos, como en el caso de la física tradicional de signo aristotélico, y, aun cuando sus deducciones sean correctas, al contar con un mal de base, resulta totalmente ineficaz. Suponiendo, en segundo lugar, que los propios principios sean claros y precisos, puede ocurrir que se la misma cadena deductiva quien falle por falta de atención, con lo que, al igual que en otras materias, puede desaparecer la fiabilidad que nos merecería el razonamiento deductivo correcto, y llegarse a conclusiones erróneas. En tercer lugar, si partimos desde la propia experiencia, nos encontramos con que ésta puede referirse tanto a aspectos de las cosas materiales que gocen de privilegio gnoseológico, como la extensión, figura, y movimiento, como a las cualidades secundarias que sólo pueden percibirse por un único sentido. En ambos casos caben las posibilidades de interpretación correcta o desacertada de la experiencia. Ésta sólo podrá obtener el carácter y valor de comprobatoria de la deducción y será útil a la Físico-matemática cuando, siendo precisa y fiel, se lleve sobre las cualidades primarias citadas. También puede darse una experiencia correcta de las cualidades secundarias, pero estrictamente hablando su estudio no corresponde al objeto de esta ciencia.

### III.- La Lógica.

Ha sido clásico señalar en Descartes el rechazo de la Lógica, dentro del campo de las ciencias, por no presentar esta ninguna utilidad en la búsqueda y hallazgo de la verdad, o lo que sería lo mismo, dicho en su aspecto negativo, porque nunca puede ser salvaguardia eficaz contra el peligro del error.

Todo ello es cierto, tal como el mismo Descartes señala en varias ocasiones; sin embargo también es verdad que, por otra parte, su pensamiento en materia de metodología tiene el carácter fundamental de una lógica y da paso a otra históricamente consagrada, la de Port-Royal.

En la segunda Regula Descartes se pronuncia por primera vez en contra de la lógica clásica, al considerar que es mínimo el valor del "ars disserendi", del arte dialéctico de los silogismos probables, útil sólo para favorecer la emulación en los espíritus de los jóvenes(186), aunque la repulsa más clara y con carácter más general habrá de darla más adelante al comparar los preceptos de los dialécticos con la eficacia real de los medios que pueden hacer al hombre más apto para poder deducir unas verdades de otras:

"Mirabuntur autem fortasse nonnulli, quod hoc in loco, ubi qua ratione aptiores reddamur ad veritates unas ab aliis deducendas, inquirimus, omittamus omnia Dialecticorum praecepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas disserendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confixa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formas concludere: quippe advertimus elabi saepe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi, qui usi sunt, in iisdem manent irretiti. Quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quaeque sophismata neminem fere unquam, pura ratione utentem, sed ipsos Sophistas, fallere consuevisse"(187).

Los motivos por los que nuestro autor deja de lado toda una lógica tradicional están claros. La actitud de un dia-

(186) Vid. Reg II, A.T.X, pgs 363-364.

(187) Reg X, A.T.X, pgs 405-406.

lético, de un lógico, es la prescribir ciertas formas de razonamiento necesariamente concluyentes que se fijan exclusivamente en la inferencia misma, queriendo establecer conclusiones ciertas en virtud de la fuerza de la forma (ex vi formae), siendo así que, en realidad, la verdad escapa con frecuencia a estos lazos. Es necesario contar además, según las reglas de los propios silogismos, con la materia, lo que significa que por este procedimiento no puede encontrarse la verdad si no se la posee previamente.

La lógica cartesiana, si es que queremos utilizar tal expresión para el método cartesiano, ha de tener como objeto y fin la verdad, pudiéndosele caracterizar como un "método de adquisición de la verdad" que ha de ir substancialmente unido al resto de las ciencias matemáticas, físicas y filosóficas. Para decirlo con palabras de L.J. Beck: "el método de Descartes es una lógica, pero una lógica filosófica cuyo objeto es la verdad, una verdad obtenida por la práctica actual de las ciencias físicas, matemáticas o filosóficas" (188) y nunca el tratado de unas estructuras formales separadas del contenido.

Esta lógica identificable con el método cartesiano ha de contar como primer principio con la "luz natural de la razón", cuyo recto uso no permite la aplicación mecánica de unos principios, ya sean los cuatro del Discours o toda la serie de los que se dan en las Regulae, a cualquier ámbito de conocimiento. Descartes no podría admitir tal proyección inflexible, ya que el método es ayuda pero nunca sustitutivo de la razón.

---

(188) L.J. Beck, o.c., pg. 278.

Hay en Descartes una prevención muy fuerte a cualquier formalismo, como lo muestra suficientemente el sentido de la carta que escribe a Mersenne, en la que el autor deja clara su desconfianza frente a un proyecto de una Lengua Universal. Y en ello radica, consecuentemente, la diferencia que existe entre el método cartesiano y la lógica de Leibniz. Bien es verdad que la aspiración a un análisis integral y el ideal de una "Characteristica Universalis" no excluirán en Leibniz la intervención de un pensamiento personal, tal como ha señalado Mme. L. Prenant(189), pero incluso con esta salvedad, lo que resulta evidente es la radical contraposición que hay entre ambas posturas, entre un subjetivismo y un formalismo. Tal como ha mostrado G. Rodis-Lewis, el ideal de rigor en la metodología cartesiana es "el contrario del ideal de un Leibniz quien llevará con extremo rigor su preocupación de formalización a fin de reducir al mínimo los riesgos del subjetivismo, que reprochará, precisamente, al cartesianismo. Pero Descartes está mucho más atento al peligro del verbalismo y de la pereza intelectual que acechan al lógico que confía demasiado en las estructuras vacías. Las reglas del método cartesiano, lejos de aplicarse automáticamente en todos los casos como en un cálculo, implican un conjunto de consideraciones psicológicas acentuadas, además, por el tono autobiográfico de las Regulas y sobre todo del Discours"(190).

---

(189) Cfr. L. Prenant, Le raisonnement chez Leibniz: la revanche du jugement sur la forme en "Revue Philosophique" Paris, Octubre-Diciembre 1.946.

(190) G. Lewis, o.c., pg 151.



Capítulo III. El concepto de "método" y el problema del error.

Después de haber visto su entronque con la razón y su referencia directa con el tema de la ciencia nos encontramos, como paso siguiente obligado, con la necesidad de analizar el propio concepto de "método" en la filosofía cartesiana y el sentido que éste puede tener con respecto al hecho del error. Para H. Gouhier, el método conduce a la ciencia y la ciencia verifica el método(191), y es, precisamente, en esta doble implicación en la que nos colocamos al iniciar este capítulo y desde donde hay que buscar las oposiciones que entre "método" y "error" puedan darse. Como pauta general de comprensión podemos decir que si el método es un medio necesario en la búsqueda de la verdad, también lo ha de ser en la repulsa subsiguiente de cualquier forma de pensamiento falso.

Cuando Descartes piensa en realizar un método lanza su mirada hacia las ciencias que pueden serle de alguna utilidad y se encuentra con la lógica, el análisis, y el álgebra que pueden servirle en su finalidad: un método "que conteniendo las ventajas de estas tres ciencias, estuviese exento de sus defectos"(192), y que por lo tanto no se extienda en consideraciones demasiado abstractas, ni esté sujeto a confusión y oscuridad, ni, sobre todo, se reduzca exclusivamente a favorecer una transmisión de conocimientos. El método, por el

---

(191) H. Gouhier, Essais sur Descartes, Lib. Phil J. Vrin, Paris 1.937, p. 2.

(192) De R., II p., A.T.VI, pgs. 17-18.

contrario, en su dimensión práctica ha de dirigirse al hallazgo de la verdad mediante el uso adecuado de la luz natural de la razón, su fundamental principio. Y así, frente a las mil reglas que han inventado el arte y la pereza de los hombres para corromper más que para perfeccionar esta luz(193), Descartes se propone buscar un método que la perfeccione y se extienda tanto al campo de la invención, como al de la prueba de la verdad. Su definición no deja lugar a dudas:

"Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax"(194).

Esta definición, como señala el propio Descartes, consta de dos partes. En la primera se exige no suponer verdadero lo que es falso y, en la segunda, llegar al conocimiento de todas las cosas que el hombre es capaz.

Si quisiéramos situar estos dos miembros de la definición cartesiana del método en relación con sus propios preceptos habría que acudir a los de la evidencia y del orden; en conformidad con el primero Descartes considerará como erróneo todo aquel conocimiento que no esté iluminado por la propia evidencia, mientras que, en relación al segundo, sólo podrá llegarse al conocimiento de todas las cosas cuando la propia actividad pensante se dirija a los objetos de forma ordenada si quiere evitar el constante peligro de error, que ahora nos aparece como carencia de orden en la actividad cognoscitiva humana.

(193) Id. de la V. A.T.X, pg 521: "quam cum mille diversas regulas, quas artificium et desidiam hominum, ad illum corrumpendum potius quam reddendum perfectiorem invenerunt"

(194) Reg. IV, A.T.X, pg. 371-372.

Por cuanto se refiere al método, el conocimiento erróneo viene caracterizado como lo pseudoevidente y como una forma de pensamiento desordenado e inútil, sentidos que podemos calificar de paralelos y complicados dentro del método cartesiano. Y no nos referimos al hecho de que el método esté implicando un orden y que, consiguientemente, el pensamiento ordenado sea el pensamiento metódico. Tampoco estamos haciendo alusión a la posible utilidad del método. Estamos apuntando, más bien, a la propia utilidad del pensamiento que se está significando con la expresión cartesiana de "prima cogitationum utilium"(195) y que ha de entenderse en su implicación de un pensamiento científico. El propio Descartes hablará de que hay en el hombre "simientes de verdad" o "semillas de ciencia":

"Sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent"(196).

El lugar propio de estas "semillas de verdad y de ciencia" es el "ingonium", origen del método desde el cual hay que ver su posible amplitud, puesto que "esta ciencia (el método) debe contener los primeros rudimentos de la razón humana, y debe extenderse hasta obtener de cualquier materia todas las verdades que encierra"(197). Con todo ello

---

(195) Reg. IV, A.T.X, pg. 373.

(196) C.E., A.T.X, pg 217, y vid., D.E.A.T.VI, pg 64.

(197) Reg. IV, A.T.X, pg 374: "Haeo enim prima rationis humanae rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet"

no cabe más posibilidad que tender a considerar el método como el conjunto de reglas que habrá de seguir el pensamiento ordenado y útil en busca de la evidencia sin que, en ningún momento, pueda sustituirse o coartarse el desenvolvimiento natural de la razón. El método, como colaborador indispensable, enseña cómo debe utilizarse el pensamiento para que no caigamos en el "error contrario a la verdad y lleguemos al conocimiento de todas las cosas"(198).

Con ello queda claro que la preocupación por el error está presente en toda la constitución del método, y que aquí, desde la panorámica de éste, se presenta, ya como un pensamiento oscuro y confuso, ya como un pensamiento desordenado. Si consideramos al método desde su origen racional o desde su finalidad científica, el error ha de ser lo no auténticamente racional y lo no verdaderamente científico. Igualmente, si el método es una conversión de la mente para llegar a la verdad y ascender progresivamente en el camino de la ciencia(199) y la verdad no puede obtenerse de una manera pasiva, sino con un constante esfuerzo para evitar el error que acecha constante en todo ese camino, e incluso que quizás ya se haya apoderado de nuestra mente antes de la puesta en práctica del método, éste ha de hacerse cargo de la doble posibilidad de error con su "pars destruens" y su "pars construens".

El primer precepto cartesiano del Discours, destinado a la evidencia, ha de contar como base con esa primera

---

(198) neg. IV, A.T.X, pg. 372.

(199) Vid. neg. V, A.T.X, pg 379.

parte limpiadora, presente bajo la forma de un abandono de todos los prejuicios(200) como único medio de llegar a la claridad y distinción de lo evidente.

El "praejudicia sunt deponenda" no es, por lo tanto, un simple pre-requisito metodológico, sino la base firme de toda una actitud filosófica. Afirma E. Rosznyi que "asegurar la autenticidad y la ampliación sistemática de nuestros conocimientos es, en Descartes y Bacon, el fin del método. Este doble fin no es más que el aspecto cualitativo y cuantitativo de una tarea única"(201). Esta autenticidad y aumento de conocimiento no puede conseguirse más que evitando el movimiento incontrolado del pensamiento que no puede ser considerado ni como racional ni como científico, ya que, siendo el único responsable del error, ni ha adquirido la pureza que exige la conquista de la evidencia, ni puede servir de aumento de conocimiento al resultar una desviación de la marcha ordenada que impone el método.

Yvon Delaval ha señalado que el método cartesiano presenta una esencial ambigüedad que le viene del hecho de ser, a la vez, una "Medicina mentis" y una técnica que propone los medios más idóneos para conseguir el saneamiento del espíritu. Dice este autor: "Esta ambigüedad consiste en que por método se entiende, por una parte, un ideal de conocimiento, o si se prefiere, una higiene, una propedéutica, una "Medicina mentis"(por tomar un calificativo de Tschirnhaus)

---

(200) Vid., D.H. II p., A.T.VI, pg 18 y Pr. Ph. p I, art.LXXV, A.T.VIII-1, pg 38.

(201) E. Rosznyi, o.o. pg 8.

una conversión del espíritu, y por otra, ciertas técnicas. En la primera perspectiva el método señala un fin: confirma la decisión de ir a lo verdadero con toda su alma. Bajo su segundo aspecto, el método, o mejor, un método indica los medios prácticos para acercarse a ese fin"(202). Consecuentemente y dicho en relación al problema del error, el método es una "Medicina" que cura al espíritu de sus errores y le enseña los medios para evitarlo. A fin de cuentas no se trata de otra cosa que de conseguir el control del movimiento del pensamiento racional, lo que se consigue mediante la limpieza espiritual aludida, que incluye una teoría del conocimiento para ver el campo dentro del cual no puede darse el error. En segundo lugar, este método deberá ser una técnica que presenta los medios para evitarlo.

El método, visto como "medicina mentis", en incluso como técnica, dice mucho de su practicidad, de su utilidad. El propio Descartes señala en varias partes de su obra este carácter, y entre otros textos dirá:

"Car comme on peut voir de ce que i'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Theorie, et ie nomme les Traités suivans des "Essais de cette Méthode", pource que ie pretens que les choses qu'ils contiennent n'ont pû estre trouvées sans elle; comme aussi i'ay inseré quelque chose de Metaphysique, de Physique, et de Medecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matieres"(203).

Parece como si la practicidad del método se llevase

(202) Y. Delaval, Leibniz critique de Descartes, L. Gallimard Paris 1.969, pg 25.

(203) A Mersenne, 27 Feb.1.637, A.T.I, pg. 349.

sobre el aumento de la ciencia, constituyéndola desde unos pilares firmes. Con otras palabras, parece que el método ha de tener su sentido desde la panorámica de la ciencia, desde su constitución, ampliación progresiva y perfeccionamiento. Por este camino iría la petición constante de Descartes de distinguir lo verdadero de lo falso, e incluso, la de llegar al conocimiento de todas las cosas(204). Sin embargo esta practicidad del método no queda reducida al descubrimiento de la ciencia, sino que también está presente en el hallazgo de la certeza y seguridad subjetivas. Al interés cartesiano por distinguir lo verdadero de lo falso tiene, o ha de tener, un doble sentido representado por un vector de extroversión dirigido hacia la ciencia, que se complementa con un retorno hacia el sujeto que le asegure de la validez del propio progreso de la ciencia(205).

Esta segunda practicidad, dirigida hacia la seguridad y tranquilidad del sujeto, encontrada después de un proceso de esfuerzo y trabajo en pro de la racionalización del universo, no se trata, contra lo que pudiera parecer, de una practicidad secundaria y sobreañadida a la primera, sino que está formando con ella un todo inseparable. En efecto, tal seguridad no puede lograrse, sino mediante el estudio de las posibilidades auténticas de la razón humana. Tal es el sentido que tiene el análisis cartesiano de las capacidades de la mente, previo a cualquier estudio de los objetos de conocimiento. Para poder salir de la duda sobre cuál sea el poder de nuestra inteligencia, y para evitar que ésta actúe sin razón e irreflexivamente, antes de pasar a la investigación de las

(204) Vid. Reg. IV y V, A.T.X, pgs 371-372 y 379; Pr.Ph, p.1, A.T.VIII-1, pg.38; R.V. A.T.X, pg 521, etc.

(205) Vid D.M. p.1, A.T.VI, pg. 10.

cosas particulares, conviene que, una vez en la vida, investiguemos diligentemente cuáles son los conocimientos que la razón humana puede alcanzar:

"Atqui ne semper incerti simus, quid possit animus neque perperam et temere laboret, antequam ad res in particulari cognoscendas nos accingamus: oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cognitionum humana ratio sit capax"(206).

Así, el método, que tiene como finalidad llegar a la verdad de las cosas (ad rerum veritatem pervenire), ha de contar previamente con las posibilidades y capacidades humanas de llegar a ese conocimiento. Con ello encuentra las primeras verdades y las más evidentes, puesto que, siendo las que se encuentran en la intimidad subjetual, son las más presentes y próximas, a la vez que se forman las coordenadas con las que el resto de las verdades deben ser medidas, ya que marcan los límites reales de conocimiento.

Esta "Medicina mentis", que representa ser el método no supone una actitud de recepción de algo que por sus virtudes curativas ponga a punto el espíritu humano. Se trata, por el contrario, de una resolución activa. La "resolución de deshacerse de todas las opiniones que se han recibido"(207) implica una actividad crítica frente a un estado acrítico de confianza que puede hacer que la "ratio se ejerza según toda su amplitud y posibilidades. Es una resolución que lleva consigo la necesidad de poner en práctica un método que permita discernir entre las opiniones a las que puede darse el asentimiento y las que conviene abandonar. Por todo ello,

(206) ROG. VIII, A.T.X, pgs396-397.

(207) D.M.II p., A.T.VI, p. 15.



método y resolución, en sus relaciones mutuas, son dos aspectos que deben tenerse en cuenta, y, caso de entender al primero como una "Medicina mentis", habrá de serlo activamente, como activos son el principio del que surge y la resolución que necesita. Tal como afir a H. Gouhier, "resolución y método tienen por fin poner al espíritu humano en situación de ser plenamente él mismo, en los límites que su naturaleza le asigna", lo que equivaldría a decir que "el método asegura la posesión de un saber absoluto a nivel de nuestra razón; la resolución debe ofrecer a esta última la ocasión de reflexionar sobre sus medios y posibilidades de conocer"(208).

Una nota más requiere la señalización de la puesta en marcha del método, cuando a éste se le considera como un camino a seguir o como, incluso, una determinación, ya que, bajo estos dos aspectos, hay la posibilidad de una decisión *a priori* o, por el contrario, favorecida por el fruto de la experiencia. Para Descartes, las reglas de su método se obtienen al final de un largo proceso, después de haber tomado conciencia de sus propios éxitos en materia de ciencia, y haber abandonado todo un conjunto de investigaciones vagas y ciegas (vagas et caecas disquisitiones)(209), con lo que marchando por:

"certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre"(210)

(208) H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, Lib. Phil. J. Vrin. Paris, 1.962, pg 59

(209) Reg. X, A.T.X, pg. 403

(210) D.M., I p., A.T.VI, pg. 3.

La experiencia de sus aciertos en la investigación de la verdad, conseguida al seguir los caminos marcados por la propia razón, permite a Descartes generalizar el método. Y si la experiencia le muestra que con tal manera de actuar e investigar ha podido evitar el error, el método, elaborado en tal experiencia, habrá de servirle para llegar al conocimiento de todas las cosas sin caer en el engaño.

Esta experiencia es la que habría obligado a nuestro autor a distinguir entre los conocimientos encontrados por él mismo, basándose en la luz natural de la razón y sus procedimientos más puros, y aquellos otros en los que reina el error y la falsedad, ya sea porque se imponen dogmáticamente a la razón en virtud de una enseñanza empañada de toda suerte de prejuicios, ya sea porque son meramente conjeturales, situados fuera del camino que puede recorrer la "vis cognoscens", en los que, dándose la oscuridad y confusión, o imperando los motivos de creencia no ajustados a la razón, no puede brillar la evidencia. Por todo ello, nos encontramos en la necesidad de señalar los límites de conocimiento para distinguir entre los que auténticamente merecen tal nombre, y aquellos que sólo tienen su apariencia, o, lo que es lo mismo, entre conocimientos verdaderos y falsos, situados a una y otra parte de tal divisoria. Por ello también, habrá de decir Descartes que, "si en la serie de las cosas que se investigan, se presenta alguna que el entendimiento no puede intuir suficientemente bien, es necesario que se detenga en ella, y no examinar las siguientes, debiéndose abstener de un trabajo superfluo(211). De esta manera, todo aquél que

---

(211) Reg. VIII, A.T.X, pg. 392.

signa el método, ya que éste va marcando y favoreciendo la propia marcha de la razón, cuando encuentre una dificultad insalvable, ha de pensar que ha encontrado el límite de la cuestión, más allá del cual sólo puede albergar el error.

Este límite puede quedar establecido por dos factores, la naturaleza de la propia dificultad(quia obstat ipsius difficultatis natura), o la propia condición humana (humana conditio)(212). No importa que se trate de una limitación que impone el propio objeto al sujeto, o que proceda de la esencial limitación del hombre. El efecto es el mismo. En ambos casos nos encontramos con la separación entre lo que es evidente y lo que no lo es; entre el mundo auténticamente racional y el ocupado por movimientos incontrolados de la mente. Lo esencial en este caso es recordar que el método, por esencia, expresa la más íntima entraña del espíritu, identificándose, en cuanto problema, con el de los límites del conocimiento(213), y que de esta forma método y error son, en Descartes, dos conceptos totalmente opuestos que no pueden presentarse juntos.

---

(212) ibid. pg. 393.

(213) Vid. L.J. Beck, o.c. pg 21: "Method expresses the innermost essence of mind and the problem of method is therefore identical with the problem as to the nature and limits of knowledge".

Capítulo IV.- La intuición y la deducción como únicos modos

de conocimiento en los que no cabe el error.

Hemos visto como el método cartesiano, siendo racional, es inseparable de una teoría del conocimiento y que, según los preceptos fundamentales del orden y de la evidencia, se relaciona directamente con el problema de los límites de la capacidad cognoscitiva humana, distinguiendo entre conocimientos verdaderos y erróneos. Como paso siguiente obligado, nos encontramos en la necesidad de analizar las formas de actuar más puras de la razón en las que no cabe la posibilidad de error, tema que no queda en el terreno de la exclusiva metodología, sino que está implicado íntimamente con la gnoseología. Pero una teoría del conocimiento tiene que tener presente dos polos, sin los cuales no puede darse explicación satisfactoria del tema, "nosotros que somos capaces de conocimiento" y "las cosas mismas que pueden ser conocidas"(214). El primero de ellos nos obliga a dar paso al tratamiento de las acciones de la intuición y de la deducción, distintas entre sí, pero estrechamente relacionadas e implicadas mutuamente.

Situados dentro de la actuación más pura del espíritu, nos aparecen la intuición y la deducción como las dos operaciones más fáciles y simples de todas, que ningún método puede enseñar por pertenecer a la esencia del espíritu, de tal

---

(214) reg VIII, A.T.X, pg 398, y vid reg XII, t.c.pg 411, "ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus et res ipse cognoscendo".

manera que si nuestro entendimiento (intellectus) no pudiera contar con ellas de antemano (nisi illis uti jam ante posset), no podría comprender los preceptos y procedimientos del método mismo por fáciles que fuesen (nulla ipsius methodi praecepta quantumque facilia comprehenderet) (215).

Intuición y deducción son dos modos de actuación esenciales al pensamiento humano que hacen referencia a una doble exigencia de nuestro espíritu, puesto que, tal como felizmente señala H. Gouhier, "hay en mi naturaleza dos condicionamientos" que deben ser entendidos como constitutivos del propio ser humano, "por una parte soy de tal naturaleza que no puedo ver una cosa clara y distintamente sin creerla verdadera, y de otra, yo no puedo tener el espíritu siempre orientado hacia el mismo objeto para percibirlo clara y distintamente". Parece como si ante la evidencia de la intuición el hombre no pudiera dejar de creer en lo que percibe. El hombre estaría constituido de tal manera que, necesariamente, debe doblegar su voluntad ante lo percibido evidentemente, pero, en contrapartida, nuestra atención no es constante ni fija, sino variable y móvil, por lo que, continuará este comentarista diciendo que, la "razón no es solamente intuitiva sino discursiva" (216). Estas dos operaciones, tal como veremos, en efecto, se unen en el propio espíritu del hombre, comportándose como las dos caras de un único actuar cognoscitivo. Son dos facetas con un origen único; el de la propia razón.

---

(215) Vid. op. IV, A.T.E., pp. 372

(216) H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, o.o. pp. 299 .

El tema de la intuición y de la deducción aparece en el trascurso de las Regulas refiriéndose al error de una manera negativa. Para no mezclar, en modo alguno, nuestros juicios sobre la verdad de las cosas con las conjeturas, si es que se quiere evitar el peligro de dar entera confianza a lo que no es verdaderamente evidente(217), es necesario "enumerar todos los actos de nuestro entendimiento por los que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor a errar" (absque ullo deceptionis metu possumus pervenire)(218). Descartes sólo admitirá dos, diciendo del primero:

"Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsa-  
met deductione certior est, quia simplicior"(219)

He aquí una definición compleja que requiere un mínimo de atención. En principio, con L.J. Beck podemos distribuir en dos grandes grupos las características que sobre la intuición nos da esta definición, "primero, la pureza espiritual o naturaleza espiritual de la operación misma, y en segundo lugar, la absoluta certeza y seguridad que la acompaña"(220). Si queremos decirlo con otras palabras, en la definición cartesiana de intuición nos encontramos con un conjunto de notas y caracteres psicológicos y críticos íntimamente unidos.

(217) Vid. Reg. II, A.T.X, pp. 367-368.

(218) Ibid., p. 368

(219) Ibid.

(220) L.J. Beck, o.c. p. 53.

La intuición no es la confianza incierta que proporcionan los sentidos, ya que éstos no pueden tener más que un mero papel secundario y auxiliar en el conocimiento, exigiendo, por su parte, la presencia y actuación de la "vis cognoscens" que se aplique al sentido corporal para que se pueda, propiamente, hablar de conocimiento sensible(221). No se trata de una creencia en los datos sensibles, ya que la sensibilidad es el primer escalón que nos conduce a la falsedad(222). Tampoco puede ser "el juicio engañoso de una imaginación que compone mal", puesto que si bien es verdad que existe una imaginación precisiva(223), también ésta es una facultad corporal cuya única misión es la de colaborar en el conocimiento, y hay veces que, olvidando este papel de auxiliar que tiene, al querer realizar la misión que no le puede, de ninguna manera, corresponder, interfiere decididamente en el proceso cognoscitivo, conduciendo al error mediante una composición inadecuada.

La intuición es, frente a estas creencias y juicios engañosos, "el concepto fácil y distinto de la mente pura y atenta". De la "vis spiritualis" que actúa sola y que entonces entiende(224). Pero esta mente está calificada no sólo de "pura", sino también de "atenta". Entra, entonces, en la intuición un factor voluntarista, el de la atención, que necesariamente hay que considerar en dependencia directa de la acción de la voluntad, y que tiene como misión fundamental la de permitir y favorecer la evidencia. La voluntad, que tiene una

---

(221) Vid. REG XII, A.T.X, pg 415.

(222) Vid. REG VIII, A.T.X, pgs. 398-399.

(223) Vid. REG XII, A.T.X, pg. 425.

(224) Vid. I.o., pg 416.

participación principalísima en la realización del conocimiento erróneo, tiene también que estar presente en el nacimiento del conocimiento más cierto.

La segunda parte de la definición que analizamos presenta como rasgo más fundamental el de caracterizar a la intuición como algo que nace de la propia luz natural de la razón. Hay un nacer, un originarse de la intuición dentro de las entrañas de la razón y, por consiguiente, ésta ha de entenderse actuando en la producción de algo muy íntimamente suyo, a la par que, bien entendida, también la intuición ha de ser una acción del alma que no puede permitir la presencia del error, el nacimiento de la falsedad. Sin embargo, a pesar de toda esta caracterización, la intuición puede ser interpretada, tal como parecen señalar ciertos textos, como una "visión", y por ello como una "pasión". En las Passions de l'âme Descartes habría de reconocer que se puede llamar pasiones del alma a "todos los tipos de percepciones o conocimientos que se encuentren en nosotros"(225), y hay que conceder que en toda intuición también se realiza una percepción, lo cual no significa que se puedan identificar, sin más, una y otra.

En efecto, toda interpretación que identificase estos dos conceptos contaría con un error de base que conviene señalar desde el primer momento. En la misma definición de "intuición", que hemos visto, podemos encontrar el primer elemento de distinción con respecto a la percepción. Aquella, si es "el concepto que nace de la mente pura y atenta" pone su acento en el polo subjetivo del conocimiento, mientras que

---

(225) P.A. , art. XVII, A.T.XI, pg 342.



ésta hará mucho mayor hincapié en el polo objetivo, ya que es "el alma quien las recibe siempre de las cosas representadas por ellas"(226). Es cierto que los objetos de la intuición, tal como se concibe en las Regulae, son, principalmente, las naturalezas simples y los vínculos necesarios que las unen, y que tales objetos se presentan espontáneamente al entendimiento, sin que sea necesaria una especial búsqueda(227), pero esta presencia intelectual de la que se toma conciencia mediante la percepción no tiene porqué ser contradictoria con el nacer y originarse en la razón. Y así, si el "entendimiento es pasivo con respecto a su objeto"(228), tal como advierte G. Rodis-Lewis, ello no nos obliga a concebir la originación del concepto como una pasión.

El conocimiento erróneo, cuando se le mira desde el ángulo gnoseológico, ha de ser explicado como una falta de fidelidad al dato, que habrá de cargarse en el haber de la actividad subjetual. Pero esto no puede significar que el conocimiento verdadero sea una pasión o suponga, fundamentalmente, una pasividad subjetual. Más exacto es entender dos tipos de actividad distintos en los procesos cognoscitivos verdaderos y erróneos; según que haya o falte una corrección. Por cuanto a Descartes se refiere, y, concretamente, centrándose en el problema de la intuición, la respuesta es del mismo signo. En el conocimiento intuitivo no hay porqué considerar al sujeto pasivo. La intuición, surgiendo de las propias raíces de la luz natural de la razón, es una actividad subjetual correcta por su origen puro y su desarrollo correcto. Una acción de la mente pura y atenta,

(226) Ibid.

(227) Vid. op. cit., A.T.X, pg. 428.

(228) G. Rodis-Lewis, o.c., pgs. 152-153.

sin necesidad de que otras facultades colaboren con ella, dentro del panorama formado por una gnoseología que privilegia todo lo simple, es la única actividad libre de las ataduras del error. Frente a la simplicidad de este modo de conocimiento se encuentra la de la deducción que, si quiere gozar del mismo privilegio que la intuición, habrá de ser reducible a ella. Todas las demás formas activas de pensamiento que sean irregulares y sujetas a error no pueden reducirse ni emparentar con la intuición, al carecer de la necesidad con que se impone toda composición correcta(229).

Analizado el concepto de intuición intelectual, conviene ver cuál sea su amplitud y sus límites, para saber qué terreno cognoscitivo cuenta con la máxima seguridad y certeza. En principio, según la propia definición de la que hemos partido, parece que ha de reducirse al ámbito de lo estrictamente intelectual, puesto que la intuición es un acto de la mente pura y atenta. Pero a pesar de esta primera exigencia el campo va a ampliarse considerablemente:

"Atque perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur"(230).

La razón de esta ampliación del ámbito de la intuición intelectual no puede ser otra que la que le impone su inmediata preocupación por las matemáticas, que, para Descartes, en el momento de la redacción de las regulae, no han

---

(229) Vid. reg. III, A.P.A., pgs 424-425.

(230) Ibid., pg. 425.

alcanzado el grado de la pura inteligibilidad que se está exigiendo con el precepto de la evidencia. Esta es una observación sagaz de L. Brunschviog, quien señala que "el método, tal como se constituye en 1.619, está todavía dominado por la preocupación de las matemáticas propiamente dichas, y para llevarlo, más tarde, al plano metafísico, habrá de eliminar a la imaginación que aquí forma parte integrante de su descripción. Así pues, si nuestras notas precedentes tienen fundamento, estamos autorizados a decir que esta eliminación de la imaginación, Descartes la realiza no sólo en cuanto metafísico, sino también en cuanto matemático, lo que le permitirá, en su sistema, poner a la matemática pura y a la metafísica racional en el mismo plano de espiritualidad" (231).

Al analizar el ámbito de la intuición intelectual, tal como se expresa en la Regula XII, nos encontramos con que ésta se extiende a las naturalezas simples y a los vínculos necesarios que las unen, y en segundo lugar, a todo lo que el entendimiento experimenta en sí mismo o en la fantasía. Por lo que se refiere al primer punto, en la intuición de una naturaleza simple nos encontramos con la mayor simplicidad posible y, consiguientemente, con la más perfecta certeza, puesto que esta simplicidad se encuentra plena y totalmente satisfecha por parte del acto y por parte del objeto. Pero entre las naturalezas simples se encuentran también las "noción-nes comunes que son como lazos que sirven para unir entre sí otras naturalezas y sobre cuya evidencia descansan todas las conclusiones de los razonamientos" (232), con lo que ya se es-

(231) L. Brunschviog, a.o., en "Ecrits philosophiques" vol. I, pg. 21.

(232) Reg. XII, A.T.X, pg. 419: "Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus".

tá dando el primer paso para llegar al dominio de lo que el propio Descartes llamará "intuición de naturalezas compuestas". Estos vínculos, al unir entre sí otras naturalezas simples, forman con ellas núcleos complejos de contenido, cuyo conocimiento no puede ser tampoco erróneo por ser intuitivo, siempre que el sujeto no suponga más de lo que realmente percibe. En la Regula XIII dirá Descartes que "solamente en la intuición de las cosas simples o compuestas no puede darse la falsedad"(233), y si todo lo que puede conocerse se divide en proposiciones simples y cuestiones(234), estas intuiciones no pueden pertenecer al segundo grupo hasta que no se decida al sujeto a formar un juicio sobre ellas (235).

En segundo lugar, el ámbito de la intuición parece que, de alguna manera, se extiende no sólo a lo que el entendimiento experimenta en sí, sino también en la fantasía. En este segundo campo, la intuición es una "experiencia precisa", pero entendiendo que tal intuición se refiere al conocimiento de las naturalezas llamadas compuestas, y que dicha experiencia, a su vez, "no puede engañar al entendimiento si se limita solamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo posee en sí mismo o en la imagen, sin juzgar, además, que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que éstos poseen las auténticas figuras de las cosas, ni, finalmente, que los objetos exteriores son siempre como aparecen"(236).

(233) Reg. XIII, A.T.X, pg 432.

(234) Reg. XII, A.T.X, pg 428

(235) Reg. XIII, A.T.X, pg 432.

(236) Reg. XII, A.T.X, pg 423: "...intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intuentur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque practerea iudicet imaginationem fideliter

Esta "experiencia precisiva" es un modo seguro de conocimiento intuitivo de las cosas o naturalezas compuestas. Mientras que la intuición intelectual, reducida a su más estricto sentido, es el conocimiento de la mente pura y atenta que concibe una naturaleza simple, ya se conozca sin necesidad de ninguna imagen corpórea, caso en el que se nos da la más feliz posibilidad conceptual, o ya sea que se conozca en un cuerpo, en un sentido más amplio, el concepto de intuición se extiende sobre el campo de las naturalezas compuestas, y, en algunos casos, exige la presencia de la imaginación, sin que ello pueda influir lo más mínimo en la disminución de la certeza o en la posibilidad de error, siempre que no se añadan otros factores que dependan del juicio (neque praeterea iudicet...).

Pero el espíritu está dotado de otro instrumento: la deducción. Ésta, como lo veremos, no es más que un encadenamiento de intuiciones, con la visión precisa de los vínculos necesarios que unen los eslabones, y que supeditada, consiguientemente, a la primera operación del espíritu, saca de ella su certeza y valor probatorio. La deducción, que, en cierta medida, no hace más que explicitar la intuición a lo largo de un tiempo, tiene que contar, de manera especial, con la ayuda de la memoria. Ésta, sin poseer en sí ningún carácter intrínseco de verdad, introduce dentro de los propios intersticios del razonamiento una posibilidad de error, que, por otra parte, no podrá afectar a la esencia ni certeza propias de la deducción(237).

referro neminum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent? (237) Vid. L. Brunschwig, La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens, en "Œuvres philosophiques", Vol. I, ed. cit. pg. 56.

La segunda vía por la cual el entendimiento puede marchar con seguridad y sin peligro de ningún engaño es la deducción:

"per quam intolligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis"(238).

De esta manera, con una definición más corta que para la intuición, queda determinada como una "consecuencia necesaria a partir de otras cosas conocidas con certeza", con lo que, si bien muchas cosas no son propiamente evidentes, si se deducen de principios verdaderos, por medio de un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que intuye cada eslabón, pueden también gozar de la certeza de la intuición. Pero, a pesar de que la deducción sea una serie de intuiciones, se distingue de éstas por el hecho de realizarse en un proceso en movimiento, frente al acto intuitivo que se realiza instantáneamente y "tota simul".

En relación con el hecho del error, la deducción, propiamente dicha, en cuanto acto de inferir una cosa de otra, goza de la misma certeza que la intuición, ya que el paso de un elemento al siguiente se realiza intuitivamente al ver la conexión necesaria que los une. Es verdad que hay casos de composiciones no deductivas, pero caso de que lo sea, no puede ser nunca falsa, tal como el propio Descartes señala(239).

---

(238) Reg III, A.T.X, pg. 369.

(239) Vid., Reg II, A.T.X, pg. 365.

Pero esta misma deducción puede considerarse como consecuencia y entonces su certeza la toma prestada de la memoria, con lo que se produce una cierta complicación subjetual que puede problematizar la certeza. Así, la deducción, en comparación con la total simplicidad de la intuición, lleva consigo una composición que puede, de alguna manera, conducir al error, sin que, por su parte, la propia deducción quede afectada esencialmente por él. Al desaparecer la simplicidad de la acción cognoscitiva y requerirse la presencia de la memoria, no ya para deducir, sino para mantenerse en la certeza de la verdad de lo intuido evidentemente, aumentan los riesgos de error en el proceso deductivo. Es por ello, faltando la evidencia de presencialidad en todos los pasos de la cadena, y contando con la debilidad constitutiva de la memoria, por lo que Descartes habrá de acudir a Dios para que salga garante de la continuidad de las verdades que en otros instantes fueron clara y distintamente intuitas, a la vez que nos permita mantener la confianza en la memoria al saber que el creador de nuestra naturaleza es infinitamente veraz.

No obstante, sin necesidad de recurrir a la garantía de la veracidad divina, tenemos, dentro de la metodología cartesiana, otros medios con los que puede suplirse la debilidad de la memoria, y hacer de la deducción un medio de conocimiento tan cierto y seguro como la intuición. Nos referimos, por el momento, al precepto de la enumeración, como modo complementario de adquirir ciencia, y a la exigencia de limitar la deducción al ámbito de lo estrictamente necesario.

Mientras que, en el caso de las deducciones inmediatas, éstas pueden incluirse, sin mayor problema, en el campo de la intuición, ya que los objetos sobre los que ésta se lle-

va son tanto las naturalezas simples como sus conexiones necesarias, cuando nos encontramos con un largo y complicado proceso deductivo falla esta posibilidad reductiva, debiendo acudir a un nuevo procedimiento, la enumeración, indispensable complemento en la ciencia, si queremos que ésta, desarrollada y efectuada por deducción, obtenga las mismas garantías que la intuición.

Esta enumeración que no tiene un sentido unitario, y que, tal como ha señalado L.J.Beck, se presenta bien como una clasificación previa, bien como una deducción complicada, o bien como una revisión comprensiva(240), aparece en el transcurso de las Regulas, principalísimamente, como un movimiento continuo del pensamiento destinado a suplir la debilidad y deficiencia de la memoria:

"ideoque memoriae infirmitati continuo quodam cogitationis motu succurrendum esse dicimus"(241),

sin que ello signifique una negación de que posteriormente pueda entenderse como una deducción "múltiple y complicada" (multiplex et involuta)(242) y que, en otros momentos, se caracterice como una operación que se realiza antes del propio proceso de la deducción(243). Estas tres posibilidades tienen sus propios contactos con el problema del error, puesto que cuando se la entiende como una clasificación previa, a la vez que es un medio auxiliar de la ciencia, evita que se llegue a conclusiones falsas, al ordenar los datos, al clasificarlos, y al determinar los límites del problema propuesto, pero te-

(240) Vid. L.J.Beck, o.c., pgs. 114-115.

(241) Reg. VII, A.T.X, pg. 387.

(242) Reg. XI, A.T.X, pg. 408.

(243) Reg. VII, A.T.X, pgs. 388-389.



niendo en cuenta que esta misma ordenación y clasificación pueda estar sujeta a error, caso de olvidar algún dato necesario, o caso que ella implique una generalización inadecuada. Si a la enumeración se la entiende como una deducción larga y complicada, los peligros de error que tenga habrán de ser mayores, pero sin que dependan de algo interno a la propia inferencia que ha de ser necesaria. En efecto, las posibilidades a que ahora nos referimos vendrían del hecho de una ruptura de la cadena que haría desaparecer toda la certeza de la conclusión(244). En tercer lugar, si la enumeración es considerada como una revisión comprensiva, ha de entenderse como una verificación de los pasos lógicos realizados en el propio proceso deductivo(245). A este tercer aspecto es al que más especial referencia hace la Regula VII, cuando a la enumeración se la califica como complemento de la ciencia. El carácter de verificación que puede encontrarse en ella viene indicado en el "perlustrare" del enunciado de esta regla, y ha de situarse en relación con la necesidad de ratificación de los conocimientos que han permanecido durante un cierto tiempo en la memoria, a la vez que se intenta corregir la excesiva lentitud del espíritu, y se amplía, en cierta manera, su capacidad(246). La finalidad de la enumeración se dirige a la supresión de los factores extra-lógicos, como el de la temporalidad de la deducción, y psicológicos, como el de su supeditación a la memoria, intentando dejarla limpia de todo aquello que puede hacerla desaparecer y convertirla en composición errónea.

(244) Reg.VII, A.T.X, pg 388: "statim catena rupta est, et tota conclusio labitur certitudo".

(245) Vid. L.J.Deck o.c.pg 124.

(246) Reg.VII, A.T.X, pg 388: "hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingenii etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur."

El segundo procedimiento de que dispone el método cartesiano para evitar las imperfecciones que pudiera adquirir la deducción es el de su limitación a la composición de las cosas necesariamente unidas entre sí. Frente a la composición por impulso o por conjetura, la composición por deducción es la única válida, siempre que se vea por intuición que la unión de los eslabones es obligatoriamente exigible:

"Supereat igitur sola deductio, per quam res ita componere possimus, ut certi simus de illarum veritate; in qua tamen etiam plurimi defectus esse possunt!...Sed hunc errorem vitare in nostra potestate situm est, nempe, si nulla unquam inter se jungamus, nisi unius cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur"(247).

Esta segunda precisión exigida a la deducción no tiene el mismo sentido que la enumeración. Mientras que ésta se dirige fundamentalmente a conseguir un orden en el pensamiento deductivo dentro de una continuidad temporal, en este caso la exigencia es llevada sobre el terreno de la evidencia al pedirse una composición estrictamente necesaria. De esta manera, la deducción, para no caer en el campo de las composiciones erróneas, ha de mantener los preceptos de orden y evidencia que son los que con su ausencia dan paso a las definiciones cartesianas de error en el campo metodológico y crítico, respectivamente

---

(247) Reg. XII, A.T.X, pgs 424-425, y vid. Reg. III, y VII, pgs 369 y 388.

Capítulo V.- El precepto del orden y el problema del error.

Varias veces, en el trascurso de nuestra exposición, nos hemos encontrado que el pensamiento erróneo para Descartes es sinónimo de pensamiento desordenado e inevidente. No hace falta acudir a la teoría del juicio para encontrarnos con este tema; todo el ámbito de temas metodológicos, destinados a la investigación y demostración de la verdad, muestra necesariamente una preocupación constante por la presencia de formas incorrectas en la actividad pensante, que deben suprimirse para dejar a la razón en situación de distinguir lo verdadero de lo falso y llegar al conocimiento de todas las cosas. También, cuando hemos empezado a señalar los medios con los que el método cuenta para lograr la verdad, hemos advertido que, fundamentalmente, iban destinados a la supresión del desorden, de la sospecha y de la conjetura. Parece, pues, que en el momento de mostrar cómo desde los propios confines del orden y de la evidencia, exigencias básicas en el método cartesiano, no puede encontrarse el error.

Cuando se ha querido encontrar lo más típico y el fundamento del método cartesiano, la opinión de los comentaristas ha oscilado entre el precepto de la evidencia y el del orden, pero de una manera u otra, todos han tenido que incluir a ambos.

El precepto del orden, situado en tercer lugar, entre los cuatro que marca el Discours de la Méthode, tiene, dentro de las Regulae, su lugar propio en la quinta, auténtico

canto sobre su necesidad y utilidad, y el enunciado es altamente ilustrativo:

"Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cogitationem per eodem gradus ascendere tentemus" (248).

En toda esta exigencia de orden se ve claramente su radiación en la intuición y deducción, únicas vías ciertas de conocimiento y modos puros de actividad en el espíritu. En efecto, la "acies mentis" no es otra cosa que la actitud necesaria en la mente pura y atenta que ve por intuición; y la presencia del término "gradatim", necesariamente, ha de entenderse en relación con el progreso continuo, en materia de ciencia, que sólo puede obtenerse mediante la deducción. Así pues, podemos afirmar, con Mme. Prenant, que es el espíritu puro y atento quien da, por su orientación, la llave del método, el orden, y que con esta actitud es con la que Descartes se introduce en la verdadera lógica(249). Y es cierto que si la metodología cartesiana puede llamarse lógica, ésta habrá de ser la del orden, puesto que las verdades deben derivarse naturalmente como los anillos de una misma cadena, sin que pueda omitirse ninguna, so pena de romper su encañamiento y con ello, su evidencia(250).

El orden, tal como se señala en el enunciado de la

(248) ibid. V, A.T.X, pg. 379.

(249) Cfr. Mme. Prenant, Rôle et limite de la psychologie dans la méthode et la philosophie de Descartes, o.c. pg.417.

(250) Vid. Ch. Gervais, o.c. pg. 4.

citada Regula V, se está exigiendo tanto en el proceso compositivo, como en el analítico, por el que se llega a las proposiciones más simples. Esto, aparte de indicar una coimpliación con el precepto de la evidencia, que exige una estricta distinción entre lo verdadero y lo falso(251), hace un especial hincapié en uno de los más discutibles temas del pensamiento metodológico cartesiano.

Ya Suarez había advertido en sus Disputationes que el hombre puede adquirir conocimiento, es decir, jugar acerca de las cosas, por dos medios, por el de invención y por el de doctrina o enseñanza(252). Y Descartes, por su parte, refiriéndose al orden, señalará que éste es el verdadero camino por el que puede encontrarse y explicarse la verdad:

"Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matieres, mais seulement celui des raisons: c'est à dire que je n'entreprends point de dire en un mesme lieu tout ce qui appartient à une matiere, à cause qu'il me seroit impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent estre tirées de bien plus loin les unes que les autres; mais en raisonnant par ordre a facillioribus ad difficiliora, j'en déduis ce que je puis tantost pour une matiere, tantost pour une autre; ce qui est, à mon avis, le vray chemin pour bien trouver et expliquer la verité"(253).

Este orden, el auténtico "ars inveniendi", debe seguirse tanto en un proceso analítico como en un proceso sintético, modos de demostrar subordinados a ese orden por el que

(251) Vid. D.D. II p., A.T.VI, pg 19

(252) Suarez, D.D. disp. IX, Sect.2,5;"duplici via posse hominem cognitionem acquirere seu de rebus judicare, scilicet, inventionem et doctrinam seu disciplinam; et utraque via pervenire potest ad verum et falsum judicium".

(253) A. Methode, 24 Dic., 1.640, A.T.III, pg 266.

encontramos la verdad. Junto a ello y en segundo lugar, hay que contar con la manera de demostrar<sup>(254)</sup>, a la que pertenecen el análisis y la síntesis. Esta última exigencia, por su parte, no niega, sino que está erigiendo el orden establecido en primer lugar. Este, en consecuencia, ha de tenerse en cuenta en dos niveles, ya sea que se refiera al que se exige en la búsqueda de la verdad, o ya sea el orden necesario que debe seguirse para la demostración subsiguiente de esa misma verdad. Dicho de otra manera, el precepto del orden está exigiendo una colocación de las razones que vaya desde las más sencillas a las más complicadas, tanto en el "ars inveniendi", como en el "ars demonstrandi", tanto en la propia marcha de la razón cuando busca y encuentra la verdad, como en la posterior demostración analítica o sintética de lo que previamente se ha adquirido. En ambos casos el fruto y finalidad es conseguir un pensamiento fértil, opuesto al desordenado y erróneo. Con todo ello, parece que conviene concluir que, desde estos dos niveles de orden, el error nos aparece como una pérdida del camino a seguir en el hallazgo de la verdad y como un abandono o carencia de sistema en la demostración.

La preocupación cartesiana por el orden y sus implicaciones con respecto al problema del error quedan, con esto, claras; pero queda todavía la necesidad de mostrar como este precepto se relaciona con el de la evidencia, que, a su vez, se proyecta decididamente sobre el terreno de la gnoseología. Cuando Descartes quiere comenzar una investigación científica, su primer problema es el de buscar los ele-

---

(254) Vid. Secundae Responsiones, A.T.VII, p. 155.

mentos básicos con los que debe comenzar la labor. Dentro del ámbito de las ciencias de la época, aquella que, según le parece, ha encontrado su mejor camino es la matemática. Sus autores han sido los únicos que "han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes"(255), lo que, necesariamente, se ha debido al hecho de haber comenzado el estudio por todo lo que es más simple y fácil de conocer. De esta manera se evita la posibilidad de admitir lo falso como verdadero, a la vez que se facilita el orden que ha de seguirse en las deducciones(256).

Es así como nos volvemos a encontrar el precepto del orden emparentado con el de la evidencia, recordando lo que el propio Descartes ya había señalado en las Regulae: "las ciencias, incluso las más ocultas, no se deben deducir de cosas grandes y oscuras sino sólo de las sencillas y más fáciles"(257). Sólo de esta forma, podrá el hombre tomar conciencia de su progreso en el conocimiento, sin que se vea motivo especial por el que no pueda llegarse al infinito:

"Exterior enim jam cognitionem meam paulatim auge-  
ri; nec video quid obstet quo minus ita magis et  
magis augeatur in infinitum"(258).

El orden, que consiste en la disposición de las cosas propuestas, de tal manera que las primeras deban conocerse sin necesidad de las siguientes(259), nos permite lle-

(255) D.L. II p. A.T.VI, pg 19, y vid. Reg II, A.T.X, 362-363.

(256) Vid. ibid.

(257) Reg IA, A.T.I., pg 402: "non ex magnis et obscuris rebus, sed ex facilibus tantum et magis obviis, scientias quantumlibet occultas esse deducendas".

(258) Secundae responsiones, A.T.VII, pg 155: "ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde ita

gar a la auténtica ciencia, teniendo en cuenta que tales conocimientos están encadenados tan maravillosamente que pueden obtenerse los unos de los otros sin que sea necesaria mucha habilidad y capacidad para encontrarlos, con tal de que se haya comenzado por los más fáciles y se sepa conducirlos de "grado en grado hasta los más altos"(259). Y esta gradual ascensión que exige el orden, no es otra cosa que la exigencia de continuidad en la deducción, que, caso de ser suspendida, rompe su carácter de ciencia, para convertirse en una forma de composición errónea.

---

...disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur"

(259) R.V., A.T.A., pgs 496-497.



Capítulo VI.- La necesidad de evidencia.

En íntima conexión con la exigencia de orden está el precepto de la evidencia que no puede considerarse como una regla más, entre otras, dentro del pensamiento metodológico cartesiano. El carácter de fundamentalidad que lleva impreso en sí obliga a que, además, sea entendida como criterio, insertándose, de esta manera, también en el terreno de la teoría del conocimiento. Desde cualquier planteamiento válido, a nivel gnoseológico, del problema de límites ha de incluirse el tema de la evidencia, y así lo entiende Descartes, quien, en la segunda Regula, advierte que "conviene ocuparse de aquellos objetos que nuestro espíritu parece poder conocer de un modo cierto e indudable"(260). Con ello, nuestro autor, señala los confines de conocimiento en los que, brillando la evidencia, no puede darse el error. Y si quisiéramos señalar algún constante factor que sirva de núcleo a todas las etapas de su teoría del error, éste habría de ser el de la falta de evidencia. El error, en un primer momento, será considerado como una forma de pensamiento no evidente; en cuanto falsedad, tema al que más atención dedica Descartes en sus escritos anteriores a las Meditaciones y Discurso, se identificará con la composición no necesariamente exigible, realizada fuera del ámbito estricto de lo claro y distinto; y, por fin, en su forma definitiva, el error se entenderá como un asentimiento indebido, es decir, una aceptación de lo no evidente, aunque, en sí, tal contenido pueda, de hecho, ser verdadero. En contrapartida, dentro de los

---

(260) Regl. II, A.T.A., PG 362.

los cuatro preceptos de la segunda parte del Discours de la Méthode, pondrá al de la evidencia como el primero de ellos. Esta exigencia comporta dos facetas, una negativa, comprendiendo el rechazo de todo aquello que no sea evidente, y que depende de una actitud no apta para conseguir y llegar a lo más claro y distinto, y otra positiva, representada por la decisión de mantener la atención en aquellos objetos cuyo conocimiento no puede dar ocasión de duda:

"Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute"(261).

Este requerimiento de la evidencia no es, en su aspecto positivo, único, sino que se compone de dos elementos: la claridad y la distinción. La verdad en general, o la idea en particular, en su aspecto de claridad se refiere al contenido intrínseco, mientras que la distinción muestra la exigencia de separación gnoseológica con respecto a otras verdades o ideas afines y próximas. "La claridad se refiere al contenido intrínseco de la verdad o idea en sí misma. Para que dicho contenido pueda ser calificado como claro se le exige la presencia actual al entendimiento y una apertura o diafanidad frente al mismo. Bien se podría decir que la apertura está implicada en la presencialidad, si ésta es auténticamente tal...La distinción, por el contrario, dice referencia a

las otras ideas o verdades que constituyen el entorno de la verdad o idea en cuestión. En virtud de la distinción, para tener certeza de un conocimiento, exigimos que se nos presente con una total separación gnoseológica o delimitación de fronteras respecto de todos los conocimientos que constituyen su entorno"(262). Con estas palabras resume S. Kábade las características fundamentales de la claridad y distinción, guardando el sentido que el propio Descartes da de ellas en los Principia Philosophiae(263) y que tuvieron su decidida presencia en las Regulae. En efecto, por cuanto a la claridad se refiere, nos encontramos, ya desde las primeras líneas de esta obra, con la decisión de abandonar definitivamente todos los conocimientos oscuros, todo lo calificable de "arcano", todo lo "verosímil". El mismo intento de demarcación de unos límites de conocimiento significa, en este sentido, la reducción en el campo de estudio a aquello que está o puede estar presente a la mente humana. En segundo lugar, también hay que contar con el aspecto de la distinción en esta obra. En efecto, el estudio de las "naturae simplices", átomos últimos e irreductibles de conocimiento humano, y objetos más simples de todos los que pueden ser conocidos, muestra esta característica de la distinción con su último grado de separación al no poder ser divididas en elementos menores de los que se compendrían. Las naturalezas simples son aquellas cuyo "conocimiento es tan claro y distinto que la inteligencia no puede dividirlos en otros cuyo conocimiento sea aún más distinto"(264). En la Regula IX Descartes había, previamente, expuesto que el requerimiento de separación

(262) S. Kábade, Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro Ed., Madrid 1.971, pgs. 77-78.

(263) Vid., Pr. in. P I, art. XLVII, A.T. VIII-1, pg. 22.

(264) Reg. XII, A.T. X, pg. 418.

precisiva viene indicado por una exigencia cognoscitiva de facilidad que no puede separarse del concepto de distinción:

"Assuescant igitur omnes oportet, tam pauca simul et tam simplicia cogitatione complecti, ut nihil unquam se scire putent, quod non aeque distincte intueantur, ac illud quod omnium distinctissimum cognoscunt"(265).

Pero volvamos nuestra mirada al problema de la evidencia propiamente dicha. Esta es necesaria desde el momento que comenzamos el quehacer científico; pudiera sospecharse que el número de conocimientos calificables de evidentes es pequeño, pero, aunque esto fuera así, para Descartes ellos serían suficientes para comenzar una ciencia cierta, en contra de los procedimientos basados en la mera probabilidad que tienen comienzos oscuros y confusos. La demostración, entonces, se erige en nervio de la investigación, apoyándose en la presencia de la evidencia. En su contra, hallamos el "ars disserendi", una forma de argumentar sobre lo probable (266), que proporciona sólo un aumento de nuestras dudas, sin que, por ello, pueda considerarse ciencia. De todo el conjunto del saber de la época de Descartes, las únicas parcelas que, a su juicio, merecen el nombre de ciencia son las matemáticas, aritmética y geometría, porque en ellas ve brillar la evidencia(267). La preeminencia de estas ciencias y sus ventajas derivan de la evidencia de los principios de los que parten y de la perfección del modo de demostración, que nunca puede llevarse sobre la vía de lo probable:

(265) Reg IX, A.T.X, pg 401-402.

(266) Vid., Reg II, A.T.X, pg. 362.

(267) Vid., I.c. pg. 363.

"Nam si quis in ea solum probabilibus nitatur, decipietur et deducetur in absurdum, et sic videbit demonstrationem non procedere ex probabilibus, quae hic falsis aequipollent, sed ex solum certis"(268).

Como se deja ver, el rechazo de lo probable o verosímil, equivalente a lo abiertamente falso, no puede ser entendido más que implicando el propio precepto de la evidencia que consta como parte primera o negativa, la repulsa de todo lo que, entrando en el dominio de la duda, no puede mantenerse ante su mirada crítica. Y es que la principal causa de los errores en las ciencias no puede ser otra que la falta de evidencia en su punto de partida. Si los prejuicios anulan el poder intuitivo de la luz natural de la razón, se sustituye la evidencia por la pseudoevidencia, con lo que la ciencia deja de merecer tal nombre al sustituirse sus fundamentos racionales por otros aparentes montados sobre los prejuicios. De esta manera, ninguna ciencia, y no solamente las matemáticas, puede permitirse el desconocimiento de las nociones claras y distintas que son el auténtico punto de partida y principio del quehacer científico. El error, en las ciencias, sólo puede tener, entonces, un origen. Si se supone que el cuerpo de doctrina se lleva correctamente por vía demostrativa, contando continuamente con la deducción, cualquier error que pueda encontrarse en las conclusiones ha de entenderse como la infiltración de algún elemento falso en los principios, o, simplemente, como la presencia de alguna oscuridad y confusión en el punto de arranque:

"...ita ut ego existimem, omnes errores, qui in scientiis accidunt, inde tantum oriri, quod ab initio

nimum festinanter iudicavimus, res scilicet obscuras, et quarum nullam claram et distinctam notionem habemus, pro principiis admitendo"(269).

Prejuicios y evidencia, dos factores opuestos radicalmente que, a pesar de excluirse mutuamente, está siempre el primero acechando al segundo para sustituirle en sus funciones, dada la apariencia y semejanza externa que tiene. El prejuicio parece verdadero porque frente a un examen auténticamente racional se ha realizado una fundamentación aparente en dependencia con la costumbre, opinión, inclinación natural o percepción oscura de los sentidos (270). Por eso, el respeto a la auténtica evidencia indica la presencia de una actitud madura y viril que haciendo tabla rasa de los prejuicios de infancia, se reconoce en la evidencia el auténtico criterio de verdad. Tal como afirma Leon Brunschvicg, el acostamiento de la evidencia es una exigencia de madurez, al olvidar "todo lo que el niño ha podido creer sobre el testimonio de los sentidos, o la fe en los demás, resistiendo los juegos del discurso conceptual, para no buscar más que la seguridad de lo verdadero en la claridad y distinción de la inteligencia"(271). Con tal actitud, la evidencia empieza a aparecer como un criterio con consistencia propia. Metafísicamente, dentro de la marcha de las Meditationes, éste aparece involucrado en el conocimiento del "cogito" patentizado en la reflexión sobre el modo de presentación e imposición de esta primera verdad según el orden de las razones:

"Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam

(269) A.V., A.T.X, pg 526.

(270) Vid. Obj et resp. V, A.T.VII, pgs 277 y 361-362.

(271) L. Brunschvicg, Platon et Descartes, E.P. vol I, ed.cit, pg.85.

clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio"(272).

Contando, además, con un texto paralelo y similar dentro del Discours de la Méthode:

"Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être; je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement"(273).

Y así, convertida la evidencia en criterio de certeza, más propiamente que de verdad, habrá que encontrar el ámbito en el que resulta eficaz. Certificando de la validez de ciertos conocimientos, por su carácter impositivo e indudable, este criterio señala las primeras diferencias entre los verdaderos y erróneos, pudiéndose afirmar que desde él se permite el asentimiento a aquellas verdades actual y directamente presentes al entendimiento. Pero, más que referirse al carácter de aval que tiene todo criterio, conviene plantearse el grado de confianza que a éste, en particular, debe darse. ¿Puede engañarnos en alguna situación el criterio de evidencia? ¿Es lícito el uso total de dicho criterio

(272) M.L. Med III, A.T.VII, pg 35.

(273) D.M. III p., A.T.VI, pg. 33.

en todo campo de conocimiento, especialmente, en el no actual y presente al entendimiento, o en el conocimiento de cosas que trascienden el ámbito noemático de mi "yo".

En el propio proceso de la duda nos encontramos un momento en el que conocimientos muy simples y fáciles, como los de la aritmética y geometría, caen también dentro de ella por motivos propiamente metodológicos, pero nunca reales. Este tipo de verdades lleva consigo, efectivamente, una indiscutible evidencia, de tal manera que, aun antes de haber demostrado la existencia de Dios, cada vez que alguien se vuelve hacia las cosas que se juzga concebir suficientemente claras, más rotundamente se persuade de ellas, sin que pueda dejarse de afirmar que son verdaderas, viendo que no pueden ser de otro modo de como se conciben(274). Pero la evidencia de estos conocimientos viene cualificada por la presencia de un factor temporal: son evidentes sólo cuando se perciben. Con ello Descartes está poniendo el primer vector limitante de este criterio. Este carácter temporal reducido a la presencia actual viene indicado por una partícula que no deja lugar a dudas: "quoties". Solamente "cada vez" que se dirige la atención del espíritu hacia tales objetos que se perciben clara y distintamente se produce un total convencimiento de su verdad, porque cuando finaliza la percepción, si pre puede encontrarse algún motivo, por mínimo que sea, que me haga dudar de la evidencia pasada de la que sólo queda el recuerdo, pasando a quedar retenida en la memoria, una facultad a la

(274) M.M. Med. III, A.T.VII, pg 36: "Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me convertor, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandium me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit



que no puede otorgarse ninguna confianza por la debilidad que la caracteriza.

De esta forma, sólo lo actualmente presente a mi mente puede ser calificado de evidente, entendiendo que, en segundo lugar, esta presencia ha de ser inmediata. Mientras que en el primer momento se nos exige un recortamiento temporal, nos encontramos, ahora, con un nuevo vector limitante que, metafóricamente, puede ser calificado de espacial. ¿Qué es lo inmediatamente presente al entendimiento? ¿Cuál es el objeto inmediato de nuestro conocimiento? A tales preguntas habría que responder en dos tiempos: mientras que según las Regulae nuestro conocimiento sólo puede llevarse sobre las naturalezas simples y su composición, posteriormente, según la doctrina de las Meditationes, los objetos directos de nuestro entendimiento son las ideas. No es el momento de mostrar las semejanzas y diferencias que hay entre naturalezas e ideas; baste por el momento con decir que las naturalezas no pueden ser entendidas sin una perspectiva subjetual que sirva para distinguir las cosas en relación a nuestro conocimiento de cuando se refieren a su existencia real(275). Este factor subjetivo es el único que, caso de intentar una aproximación entre naturalezas e ideas, puede dar pie para realizarla con éxito. Sea como fuere, lo verdaderamente importante es entender que el verdadero objeto de conocimiento ha de ser inmediato a la conciencia, lo que va a permitir la presencia de la más firme de las persuusiones, la máxima certeza acerca de la verdad del objeto, siempre

---

*ut esse; vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam"*  
(275) Vid. Reg. XII, A.T.X, pg. 418.

que no se suponga más de lo que se percibe o se sobrealzada algún juicio que desvirtúe la precisión de lo dado:

"aliud autem quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant"(276).

No conforme con la percepción clara y distinta de las ideas pertenecientes al ámbito noemático de la conciencia, el hombre tiene la costumbre de ir más lejos; trasgrediendo el precepto de la evidencia, intenta llegar hasta la propia existencia real de las cosas, suponiendo que ellas son las que transmiten las ideas al sujeto, y que aquéllas son semejantes a éstas. De esta manera se trasciende el terreno de lo evidente, de lo que "perspicus intelligo" y en lo que "falli non posse", para caer en el terreno de lo oscuro y confuso, juzgado de ello algo que no puede, en principio, corresponderle (277).

Con estas dos precisiones se recorta el ámbito del criterio de evidencia a lo inmediato, temporalmente hablando, y a lo directamente percibido por el espíritu. Manteniéndose en el encaje de estas dos coordenadas no puede hablarse de error, el cual sólo puede aparecer con la aceptación de una composición que no se mantenga dentro de ellas. Pero conviene señalar una nueva consecuencia que se ha de entender en consonancia con tal recortamiento.

(276) M.M. Med III, A.T.VII, pg. 35, y vid. Pr. Ph. pars I, art XIII, A.T.VIII-1, pg 9.

(277) Vid. M.M. Med. V, A.T.VII, pg 70.

El conocimiento matemático versa sobre objetos que, ya sean entendidos como naturalezas o ya como ideas, hablando con precisión, en ningún caso son exteriores al campo noemático del sujeto, con lo que todo el campo de esta ciencia estará iluminado con la luz de lo evidente, y, no existiendo el peligro de afirmar la conformidad de sus objetos con las cosas exteriores, con respecto a la posibilidad de error, habrá de situarse en una posición privilegiada. Solamente podría estar sujeta a las imperfecciones que vinieran por el vector temporal que toda deducción, incluida la matemática, lleva consigo. Por ello, a pesar de este especial estatuto con que cuenta, va a requerir la presencia de un criterio fundamentador del de evidencia, por el que el sujeto pueda mantener su confianza en los conocimientos intuitivos evidentemente en un pasado.

Esta exigencia de un criterio fundamentador de la evidencia va a ser todavía mucho mayor cuando el sujeto se encare con conocimientos que no se sitúan en el terreno de la mera posibilidad sino que se presentan con la pretensión de referencia a la realidad. Hay conocimientos que, abandonando su idealidad, exigen que se entiendan como significativos del mundo real, de los objetos físicos. En ellos, donde el peligro de error es mucho mayor por esa esencial mediación de los objetos, conocidos sólo a través de sus ideas, también el criterio de evidencia exigirá una fundamentación. La veracidad divina va a ser el factor a través del cual, y partiendo de la realidad existencial del "oogito", se permite la llegada a los objetos realmente existentes, sin temor a engaño. Paralelamente, el mundo de la sensibilidad

sólo puede ser recogido como verdadero después de haber demostrado la existencia de Dios y su veracidad, tal como muestra la propia marcha de las Meditationes.

Y no puede negarse en Descartes un interés auténtico por dar una explicación del mundo realmente existente, como se muestra sobradamente por la existencia de una abundante producción científica. Pero el conocimiento matemático, conocimiento de ideas, no le bastaba para ello, porque con él sólo podía obtenerse noticia de un mundo meramente posible y no real. El paso de uno a otro no puede realizarse desde la propia evidencia matemática, ya que la existencia contenida en la idea o concepto de una cosa limitada es la posible(278), con lo que habrá que acudir a otros medios que nos certifiquen de la existencia y verdad de las cosas reales.

---

(278) Secundae Responsiones, Axiomata, K., A.T.VII, pg 166:  
"In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti". Vid. también, A Mersenne, Marzo 1.642, A.T.III, pgs 544-545.

Capítulo VII.- El análisis y la síntesis como procedimientos  
válidos en la búsqueda de la verdad.

Se ha dicho frecuentemente que Descartes muestra una preferencia y predilección por el procedimiento analítico frente al sintético, y que, por lo que a nosotros interesa, sólo puede haber el error y la falsedad en el conocimiento compositivo. Es cierto que, a nivel de las Regulae, cuando se habla de composición, indefectiblemente, a su lado, aparece la posibilidad de error. Este sólo podría darse en el conocimiento de las naturalezas que nosotros mismos componemos (279), y componer es sintetizar. Pero ¿es ésta la única posibilidad de error? Nosotros queremos advertir que, a pesar de la insistencia cartesiana en este aspecto, mediante un procedimiento analítico también puede obtenerse un conocimiento erróneo. En efecto, no hace falta salir del texto de esta obra para ver que, si donde hay oscuridad y confusión, hay posibilidad de error, mediante una división no adecuada o excesiva puede perderse la claridad y distinción y darse, con ello, el primer paso en un conocimiento inadecuado de la cosa. Así otro significado puede tener el siguiente texto de la regula XII, desconcertante para muchos comentaristas, con el que se abre paso a una temática como la de la distinción modal y la llamada "abstracción inadecuada": "Abstraer", "separar" y "analizar" son tres verbos con significación muy pró-

---

(279) Vid. Reg. XII, A.T.X, pg 423.

xima que nos hablan de esta posibilidad a la que aludimos.  
Veamos el texto:

"Dicimus quarto, conjunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessaria vel contingentem. Necessaria est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est, motus durationi, sive tempori, etc., quia nec figuram omni extensione carontem, nec motum omni duratione concipere licet" (280).

A toda esta problemática tendremos que acudir, a su debido tiempo, para hacernos cargo de ella. Por el momento hemos querido indicarla para no excedernos en una alabanza desmedida hacia el procedimiento analítico, con perjuicio del sintético, puesto que, como se deja ver, con ambos se da la posibilidad de error, a la vez que ambos sirven también eficazmente en la búsqueda y demostración de la verdad. Pero es que, además de ello, todas las implicaciones del análisis y la síntesis, con respecto al error, no se reducen a éstas. Conviene ver, y empezar analizando, su sentido preciso, porque desde él se muestra mucho mejor todo el campo de relaciones con el tema que nos incumbe, que, a nivel del método, es el del error como fracaso en la búsqueda de la verdad o como falta de rigor en la demostración, lo cual es sólo factible con un pensamiento no-evidente o desordenado.

Así, antes de pasar al estudio del conocimiento de

las naturalezas simples y compuestas y de las posibilidades de error que presenta cada uno de ellos, conviene analizar los propios conceptos de "análisis" y "síntesis", como procedimientos válidos en la búsqueda de la verdad, viendo cuál puede ser su sentido dentro del ámbito total del método, y si uno está subordinado al otro, ya que, según parece, las naturalezas simples se encuentran mediante el procedimiento analítico, mientras que el conocimiento de las naturalezas compuestas supone una composición, ya sea del objeto, ya sea del sujeto. Anteriormente, al hablar del precepto del orden, hemos hecho alguna referencia al problema del análisis y de la síntesis y sus relaciones con un "ars inveniendi" y un "ars demonstrandi", sin embargo no basta con ello; se necesita una exposición detallada.

Vimos como Suarez había distinguido entre dos medios por los que el hombre puede adquirir conocimiento y formar sus juicios sobre las cosas, el de la invención y el de doctrina. Descartes conocía esto como lo prueban las distinciones que se aprecian en algunas de sus obras. Hay una diferencia fundamental entre el modo de exposición de las Meditaciones y el de los Principia, e incluso el de la segunda parte de las Segundas Respuestas. Sin embargo no se trata exclusivamente de un modo de exposición. El método es, ante todo, un medio de descubrimiento de la verdad, preocupación que está patente en la vida y obra del filósofo. Y sin que queramos entrar en la discusión de si el método es auténticamente inventivo o por el contrario "no inventa, ni enseña como hay que tratar tal o cual materia, sino que simplemente prepara buenos hábitos intelectuales"(231), lo cierto es que Descartes se

(231) Yvon Belaval, o.c., pgs. 30-31.

consideraba en posesión de un método que le permitía llegar a la verdad de todas las cosas.

Antes de pasar al análisis de los propios textos cartesianos que muestren lo que queremos decir, resumimos nuestra explicación que habrá de justificarse posteriormente:

El método, tal como ya había reconocido Suarez, ha de constar tanto de un arte inventivo como de un arte demostrativo, y su requerimiento fundamental, tal como lo entiende nuestro autor, es el de llegar al conocimiento de todas las cosas posibles al entendimiento humano mediante un pensamiento ordenado. No hay ciencia sin orden. Tal como señala Charles Serrus, "conocer, para Descartes, es inventar o encontrar un orden"(282), con lo que hay que reconocer que, además de insertarse en la metodología cartesiana una teoría del conocimiento, el auténtico proceder cognoscitivo humano ha de ser un pensamiento ordenado, único útil para la ciencia y para la vida, frente al desordenado y erróneo. Pero el orden es doble, puesto que con él se abarca el proceso analítico y el sintético. Ha de llevarse en el proceso de descubrimiento de las naturalezas simples y ha de estar presente en la posterior composición que con ellas se realice, si queremos evitar el error que se mantiene por la pervivencia de algún prejuicio que nos impida llegar a las primeras nociones comunes fundamentales, o que se produce con la composición del entendimiento bajo la influencia de algún factor no auténticamente racional. Y como quiera que la ciencia no es una serie de co-

---

(282) Ch. Serrus, o.c., pg. 6.



nocimientos adquiridos mediante la lectura de tratados, o mediante la constante enseñanza de preceptores y maestros, sino que se constituye mediante el descubrimiento de la verdad, abarcando no sólo el camino que llega hasta los primeros principios o nociones comunes, sino también el que desemboca en las síntesis subsiguientes con las que toma cuerpo y puede progresar la ciencia.

En segundo lugar, el método habrá de llevarse sobre la manera de demostrar, y, consiguientemente, ésta tendrá que someterse al primer precepto metodológico, al orden; pero lo fundamental, en este segundo caso, es entender que nos encontramos con el análisis y la síntesis como dos modos de demostración, diferenciándose entre sí, por el hecho de que la primera muestra el auténtico camino o proceso por el que una cosa ha sido inventada, y la segunda, siguiendo el modo usual de los geómetras, parte del conjunto de principios, axiomas y postulados, de tal manera que, caso de negarse alguna consecuencia, se haga ver cómo ésta depende necesariamente de aquellos.

El conocimiento de la temática y significación de los términos "análisis" y "síntesis" le venía a nuestro autor del periodo de instrucción y educación en La Flèche. Allí contó, como libro de texto, con la obra de Fonseca, "Institutionum dialecticarum libri octo" en la que se daba rendida cuenta del tema(283). Pero, además, es que se trata de temas que están en la atmósfera ambiental del momento. Hobbes

(283) Cfr. J. Sirven, Les années d'apprentissage de Descartes (1.596-1.626). Vrin, Paris 1.930, pgs.368-369.

en el "De Corpore" señala, con un sentido en el que no se distinguen los aspectos de invención y demostración, que el método es, o compositivo, o resolutivo, o parcialmente uno y otro, y que, de acuerdo con ello, puede tomar el nombre de analítico o sintético(284). Pero cuál es el sentido y enseñanza que se deriva de la lectura de los textos cartesianos?

Para este estudio hemos elegido cuatro textos fundamentales pertenecientes a las Regulae, Discours, Meditationes y a la larga carta dirigida al Padre Mersenne de fecha 11 de Octubre de 1.638. En primer lugar, la Regula V, que tradicionalmente se la conoce con el nombre de "regla del análisis y la síntesis", nos advierte con su título, que el método consiste en el orden, que podrá seguirse, si se reducen gradualmente las proposiciones oscuras y confusas a otras más claras y distintas, y si después, partiendo de las más simples, tratamos de elevarnos por los mismos grados al conocimiento de todas las demás(285). He aquí, pues, a estos dos procedimientos en dependencia del orden. Éste se cumple tanto en una y otra, sin que, en ningún momento del proceder científico, se esté dispensado de su exigencia.

El segundo texto se encuentra dentro de la resumida exposición de los preceptos metodológicos del Discours, y presenta separadamente uno y otro. A simple vista parece que la exigencia del orden ha de llevarse sobre la síntesis, tal como se dice expresamente. Sin embargo esto no significa que

(284) Hobbes, De Corpore, pars I, Chap. VI, p. 1: "...resolutiva quidem Analytica; compositiva autem synthetica appellari solet".

(285) Reg. V, A.T.X, pg 379.

deba prescindirse de él en la división de las dificultades (286), cuando, precisamente, ésta ha de ser entendida como el primer paso por el que se introduce un orden en la cuestión planteada.

Más importancia conceptual tiene el texto de las Secundae Responsiones. Ante la petición que hace a Descartes el P. Merenne de proponer sus razones "more geometrico", nuestro autor señalará que en el modo de escribir de los geómetras hay que distinguir entre el orden (ordo) y la manera de demostrar (ratio demonstrandi). Dentro de esta última hay un doble camino, el del análisis y el de la síntesis, en cierta manera, opuestos entre sí (287). Lo fundamental, dentro de este detallamiento cartesiano, es comprender que mediante el análisis se muestra la vía por la que una cosa ha sido inventada, pero previamente, lo que sólo ha podido realizarse mediante el orden introducido en el pensamiento que nos lleva a la obtención de la verdad. Cuando quiere exponerse tal verdad es el momento en el que se cuenta con un doble procedimiento válido para la demostración. Consiguientemente, parece que hay que contar con un orden inventivo compuesto de análisis y síntesis, que puede exponerse, posteriormente, de manera analítica, tal como se hace en las Meditationes de prima philosophia (288), o de forma sintética, como en el caso de los Principia Philosophiae, e incluso en la segunda parte de las Secundae responsiones.

(286) Ibid. II p., A.T.VI, pgs 18-19.

(287) Secundae responsiones, A.T.VII, pg 155-156: "Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est...Synthesis e contra per viam oppositam et tanquam a posteriori..."

(288) Ibid., pg 155: "Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum".

A este conjunto de precisiones parece oponerse el cuarto texto que ofrecemos, sin embargo, entendiendo que se trata de una advertencia que aparece dentro de la correspondencia puede suponerse que la precisión expresiva no sea tan aquilatada como sería de desear. Envuelto el contenido de la carta a la que nos referimos entre cuestiones polémicas con M. Fermat y M. Roberval sobre la "roulette", habla su autor de las demostraciones realizadas analíticas y sintéticamente (analytico et synthetico)(289), especificando algo sobre ellas unas páginas después:

"Je n'ai nullement changé de medium en ma démonstration de la roulette, car il consiste en l'égalité des triangles inscrits, ce que j'ai toujours retenu; mais je l'avais trouvé la première fois analytico; et depuis, parce que j'ai vu qu'il n'en avait su faire le calcul, je l'ai expliqué après synthetico?(290).

Según esto, parece que frente a un primer encuentro de la solución de un problema determinado mediante la práctica de un procedimiento analítico, cabría una posterior demostración sintética que la ratificara, con lo que, llevado hasta el final, se estaría diciendo que el análisis es el medio propio de encontrar la verdad, mientras que la síntesis sólo es válida para una demostración a posteriori. Con todo ello, no habría más solución que considerar como inválido todo el montaje interpretativo que venimos manteniendo. Sin embargo, frente a esta primera apariencia, conviene tener en cuenta los siguientes puntos: En primer lugar, que se

---

(289) A Mersenne, 11 Oct. 1.638, A.T. II, pg. 394.

(290) Ibid. pg. 400.

trata de la solución de un problema determinado, es decir, de la solución de una cuestión; en segundo lugar, que tanto el análisis como la síntesis de las que se habla han de considerarse como demostraciones; finalmente, que la demostración sintética que se realiza tiene unos motivos concretos, dado que M. de Roberval no había sabido hacer los cálculos correctos para la solución del problema. De esta manera, habría que entender el análisis no sólo como procedimiento general, sino también como instrumento especial por el que la geometría va a llamarse analítica. Hay que contar, pues, con un procedimiento general y un instrumento especial que no tienen por qué excluirse. Pero si, en segundo lugar, se está hablando de demostraciones, se produce un recortamiento en el ámbito de la problemática, reduciéndose, muy especialmente, al modo de demostrar, a la ratio demonstrandi, desde la cual se hace comprensible la tercera observación, la motivación concreta por la que Descartes hace esta segunda prueba, que aparece cuando ve que su oponente ha fracasado en los cálculos exigibles, con lo que, habiendo perdido la marcha de las razones, no puede dar su asentimiento a las conclusiones y ha de acudir al procedimiento sintético por el que conseguirá arrancar y obtener el consentimiento, en concordancia con lo que habría de escribir en las Secundae Responsiones:

"...ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, si-  
que a lectore, quantumvis repugnante ac pertinace,  
assensionem extorqueat"(291).

Capítulo VIII.- El objeto de conocimiento: las "naturae".

Después de haber visto como se involucra el error en las actividades cognitivas subjetuales, y como los procedimientos para la búsqueda y demostración de la verdad con que cuenta el sujeto pueden truncarse en su finalidad, dando paso a formas inadecuadas de pensamiento, parece que conviene situarse en el polo opuesto, en el objeto de conocimiento y distinguir entre aquellos que, por su especial estatuto gnoseológico, no permiten la presencia de la falsedad y aquellos otros de los que, permitiendo sólo un conocimiento oscuro y confuso, no puede decirse lo mismo, ya que no se hallan exentos de tal peligro y son, frecuentemente, el origen de la "materia errandi".

La gnoseología cartesiana es una gnoseología en la que lo simple goza de total privilegio. Lo simple ha de entenderse como lo idéntico consigo mismo, aquello que siendo claro y distinto se diferencia de todo su entorno. Pero la simplicidad puede entenderse como dicha del sujeto, o más precisamente, de la facultad cognoscitiva, o como perteneciente al objeto que se conoce. Así, por ejemplo, cuando tratamos de la intuición intelectual, hay que reconocer que su infalibilidad total, su certeza máxima, le llega con la complementación y encaje perfectos entre la pureza psicológica del sujeto y la simplicidad lógica del objeto(292).

(292) Vid. L.J.Beck, o.c., pg.65: "For Descartes, the infallibility of intellectual intuition depends not only on the nature of the act but also on the nature of the object...

Dentro de la teoría cartesiana del conocimiento no puede desconocerse la importancia que el autor concede a lo simple y a lo fácil. Cuando la penetración y atención del espíritu se dirige hacia objetos con tales características se favorece la adquisición del hábito de ver intuitivamente la verdad con claridad y distinción(293). En principio, las cosas más fáciles y simples tienen en sí la ventaja de la claridad, y si, en segundo lugar, la distinción se suma a ella, se consigue suprimir la posibilidad de confusión:

*"Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt; et pariter, qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est"(294).*

Y porque una pluralidad de objetos no facilita al entendimiento una intuición distinta de cada uno de ellos, indicará el propio Descartes, que conviene excluir de las ideas sobre las cosas todo aquello que no sea un auténtico dato, todo lo que no sea necesario para la deducción, con lo que, descargada la memoria de todo lo superfluo, podrá ésta retener mejor lo imprescindible. Hay que buscar una simplificación y reducción correcta en el objeto, y no solamente en los estrictamente intelectuales, sino también en aquellos presentes a los sentidos y a la imaginación que

---

intuited. There is not merely a psychological element in certainty, but also a logical element which comes from the object. The simplicity of intellectual intuition arises also from the simplicity of the object which is intuited".

(293) Vid. *op. cit.*, A.T.X, pg 400.

(294) *Ibid.*, pgs 400-401.

tienen el papel de ilustradores del propio proceso intelectual, porque también en estos niveles inferiores la reducción de las figuras a sus elementos simples colabora eficazmente en la supresión de los fallos de la memoria:

"Neque plura intellectum juvare possunt ad res singulas distincte intuendas. Ut vero ex pluribus unum quid deducat, quod saepe faciendum est, rejiciendum ex rerum ideis quidquid praesentem attentionem non requireret, ut facilius reliqua possint in memoria retineri; atque eodem modo, non tunc res ipsae sensibus externis erunt proponendae, sed potius compendiosae illarum quaedam figurae, quae, modo sufficiant ad cavendum memoriae lapsum, quo breviores, eo commodiores existent"(295).

Pero concretamente, ¿cuáles son los objetos más perfectamente cognoscibles? Evidentemente, los más simples, los más sencillos y diferenciados de su propio entorno, y que no son otros, según la terminología de las regulae, que las "naturae simplices". Estas, que representan el punto de inflexión entre el análisis y la síntesis, van a ser designadas progresivamente con varios nombres hasta obtener el definitivo(296), pero, a pesar de la variada gama calificativa con que cuentan, siempre serán caracterizadas como los objetos más cognoscibles, los que gozan de conocimiento más claro y distinto, los que, estando en la cúspide de la evidencia, no pueden ser divididos en otros de los que se tenga un conocimiento más cierto. Por esta situación privilegiada, siendo los objetos más evidentes para el entendimiento, hay que

---

(295) reg. XII, A.T.X, pg. 417.

(296) Ibid.: "notiones rerum simplicium"; Ibid., pg. 418: "res singulae in ordine ad cognitionem nostram"; Ibid.: "res quantum ab intellectu percipiuntur"



considerarlos como constituyendo un polo objetivo en el que no puede hablarse de falsedad.

Por lo la facilidad gnoseológica con que cuentan las naturalezas simples está, a veces, impedida por la composición natural que hay entre ellas, de tal manera que Descartes va a solicitar la intervención de la "agies mentis" para llegar a los elementos constituyentes de tales conjuntos formados por átomos cognoscitivos. Obtenerlos, por consiguiente, no es tarea fácil; situados en el extremo de una serie (297) al que se llega por medio del análisis, se requiere, además de la supresión de los prejuicios que impiden la auténtica visión intelectual, realizar, por medio de la penetración de la mente, una especial división que separe los elementos últimos que, gozando de una perfilación gnoseológica total, son los más auténticamente fáciles de conocer, frente a compuestos cognoscitivos relativamente claros y distintos. Naturalmente que esta facilidad en el conocimiento intuitivo de las naturalezas simples no implica una paralela facilidad psicológica, sino que tiene un sentido estrictamente gnoseológico reconocido por el propio Descartes:

"Dicimus quinto, nihil nos unquam intelligere posse praeter istas naturas simplices, et quaedam illarum inter se mixturas sive compositionem; et quidem saepe facilius est plures inter se conjunctas simul advertere, quam unicam ab aliis separare: nam, ex. gr., possum cognoscere triangulum, etiamsi nunquam cogitaverim in illa cognitione contineri etiam cognitionem anguli, lineae, numeri ternarii, figurae, extensionis, etc., quod tamen non obstat, quominus dica-

his trianguli naturae esse compositae ex omnibus istis naturis, atque easdem esse triangulo notiores, cum has ipsae sint, quae in illo intelliguntur"(298).

Aunque quizás el texto en el que se muestra más claramente esta facilidad gnoscológica, a la que nos referimos, acompañada de una cierta dificultad psicológica, se encuentra dentro de esta misma Regula XII, unas páginas más adelante:

"Colligitur secundo, nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae; sed tantummodo in illis ab invicem separandis, et singulis seorsim defixa mentis acie intuendis"(299).

Así, las naturalezas simples representan el polo opuesto de toda posible falsedad. En el conocimiento que el sujeto tiene de ellas no cabe el error, ya que son obtenidas por intuición, el modo más simple y puro de conocimiento, y su objeto, en correspondencia con el acto, también es el más puro y simple de todos. Hasta aquí, el planteamiento es claro y preciso. Los problemas con respecto al error, desde el conocimiento de las naturae simplices, se encuentran antes y después de la propia intuición. Con anterioridad, puesto que hay que salvar la barrera de los prejuicios, y con posterioridad, porque es en el conocimiento de las cosas compuestas donde propiamente se sitúa el error y la falsedad. El conocimiento de complejos objetivos, tal como se ha visto, es principio

(298) Reg. XII, A.T.X, pg 422.

(299) Reg. XII, A.T.X, pg 425.

de confusión, e incluso, la composición misma que realiza el sujeto con las naturae simplices puede ser válida o falsificante, ya sea que responda a una composición necesaria, o, por el contrario, se lleve sobre lo meramente probable:

El conocimiento de las naturalezas simples, de las nociones comunes, como también habrá de llamarlas Descartes, no puede producir, subjetivamente hablando, otra cosa que una total persuasión. No cabe duda de lo clara y evidentemente intuido por el entendimiento, sino una persuasión firme e inmutable (300) que responde a una necesidad constitucional humana, "nos es imposible pensar en ellas sin que las creamos verdaderas" (301). Pero este estado de total persuasión, de máxima certeza, de perfecta seguridad que poseemos en el conocimiento de las naturalezas simples, puede resquebrajarse en el momento en que son utilizadas como datos en la resolución de las cuestiones. El conocimiento humano, al igual que la ciencia, no se detiene con el hallazgo de estas nociones primitivas que sólo significan para aquellos el fundamento por el que comienza a desarrollarse el saber humano. El tema de las naturalezas simples, en cuanto datos exigibles en la resolución de problemas, aparece por primera vez en la Regla VI, pero es en la correspondencia de Descartes con la princesa Elisabeth donde se aborda suficientemente su faceta reforida al error. Las nociones comunes comienzan, en su encaje fundamental, a ser consideradas como nociones primitivas, como originales, sobre los que formamos todos nuestros conocimientos:

---

(300) Vid. Prima Responsio, A.T.VII, pg. 146.

(301) Ibid. : "nunquam possumus de iis cogitare, quin vera esse credamus".

"Premierement, ie considere qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux desquels nous formons nos autres connoissances"(302).

Y se pasa, a continuación, a dar una lista de ellas, que, como todas las que hace Descartes en el conjunto de su producción, no puede, ni con mucho, ser considerada como completa, sino que ha de tomarse como una muestra de los elementos que forman el cimiento seguro sobre el que se monta la ciencia. Esta, con respecto al error, tiene, consiguientemente, que verse en una caracterización negativa. La ciencia no va a consistir en otra cosa que en la distinción de estas nociones, separadas convenientemente mediante la penetración de la mente, tal como había dicho el autor en las Regulas, y en la no atribución de ninguna de ellas a cosas a las que no pertenecen(303). La atribución indebida de una noción simple a una cosa con la que no se relaciona es una composición errónea que se da tanto en el caso de intentar explicar una dificultad por medio de una noción con la que no se corresponde, como en el de definir y explicar una de ellas por las demás, cuando, por naturaleza, son primitivas y últimas en su serie (304).

De esta manera, reafirma Descartes tres puntos, en primer lugar, el hecho de que las naturalezas simples son las más claras y distintas, y por ello las más conocidas. En segundo lugar, como consecuencia, que siendo las más conocidas y evidentes son las menos expuestas a la falsedad, o lo que

---

(302) A. Elisabeth, 21 Mayo 1.643, A.T.III, p. 665.

(303) Vid. Ibid.

(304) Vid. Ibid. pg. 666.

es lo mismo, las que menos posibilidad de engaño ofrecen al entendimiento. Finalmente, hay que reconocer el hecho de que si alguna vez son origen de error, ello ha de deberse al uso immoderado o deficiente que de ellas se realice.

Entre estos usos hay que dejar un lugar para aquél que viene representado por el intento de definición de las naturalezas simples. Para Descartes, mientras que la percepción de un elemento tal es clara y distinta, su definición no puede, de ninguna manera, explicitar más lo que ya está totalmente explícito, sirviendo, por el contrario, para oscurecerla:

*"Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant"*(305).

Mediante una definición se introduce entre la percepción y el objeto un nuevo elemento, la palabra a la que, quizás por su carácter físico, y por la persistencia del prejuicio en el hombre, que supone un predominio de lo físico sobre lo intelectual, puede desviarse la atención, desapareciendo la inmediación que ha de haber entre los dos extremos para que pueda mantenerse la claridad y distinción. Es lo que, como un caso especial, debemos entender en relación con la cuarta causa de los errores que Descartes señala en los Principia(306).

---

(305) Pr. Ph. Pars I, Art. X, A.T.VIII-1, pg 8.

(306) O.C., Pars I, Art LXXIV, pgs. 37-38: "Quartam causam esse quod conceptus nostros verbis, quae rebus accurate non respondent, alligamus".

Pero las naturalezas simples no son el único objeto de nuestro conocimiento, ni con ellas se agotan las posibilidades humanas de encontrar la verdad. Ésta, propiamente dicha, se da con el juicio, que requiere una composición. La teoría de la composición que Descartes conocía desde su estancia en La Flèche, procedente de la escolástica española, es la que sigue manteniéndose en las regulae, y la que constituye el primer escalón sobre el que se monta toda su posterior teoría del juicio y del error, si bien por el momento hay que reconocer que cuando se habla de "composición" y no de "juicio" se propende, mucho más fácilmente, al estudio de la falsedad.

Parece claro que en las regulae el ejercicio y realización del juicio se hace por parte del entendimiento. En la Regula VIII, Descartes afirma taxativamente que la verdad y la falsedad deben situarse en el entendimiento (307), y si bien es verdad que éstas quedan referidas a la composición o síntesis que realiza la "vis cognoscens" o facultad intelectual, también es cierto que no pueden separarse del juicio, pero entendiendo que, por el momento, tal acto corre a cargo del entendimiento, único que puede equivocarse cuando juzga mal. He aquí la idea central de su primera teoría, acorde, en lo fundamental, con las enseñanzas recibidas:

"Nam etiamsi aliquis sibi persuadere possit, ex. gr., si ad nihilum reducatur quicquid est extensa in rerum natura, non recusare interim, ip--

(307) Reg. VIII, A.T.X, pg 396: "...veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse".

sam extensionem per se sola existere, non utetur tamen idea corporea ad hunc conceptum, sed solo intellectu male judicante"(308).

Sin embargo, la claridad que parecen mostrar textos que van por este último camino se enturbia con la presencia de otros en los que aparece la actividad de la voluntad ejecutando el juicio. En efecto, Descartes no desconoce en 1.629 la distinción de las dos facultades, aquella por la que propiamente se conoce y aquella que juzga afirmando o negando (309), pero esto no va a impedir que la composición falsa, en cuanto composición, sea realizada por el entendimiento, aunque se desdibuje el factor de responsabilidad. No puede negarse una ambigüedad en los textos de las Regulae que nos impide centrar el tema de la composición y del juicio a nivel del entendimiento o de la voluntad. La situación se complica aun más cuando Descartes hace intervenir en el juego un nuevo factor, la creencia, y así afirmará que:

"nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur"(310).

El engaño, entendido con precisión, como error, sólo puede darse mediante la creencia, acto que depende de la voluntad, tal como nuestro autor había señalado, previamente en la Regula II (311). Se necesita una creencia explícita sobre la propia composición de estas naturalezas para que poda-

(308) Reg. XIV, A.T.X, pgs 443-444.

(309) Reg. XII, A.T.X, pg. 420: "Quod facile ostendetur, si disti-  
guamus illam facultatem intellectus, per quam res intue-  
tur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel ne-  
gando".

(310) Ibid. pg. 423.

(311) Reg. II, A.T.X, pg 370: "...fides...non ingenii actio sit,  
sed voluntatis".

nos engañarnos, porque, de otra forma, habría que hablar de falsedad, más bien que de error.

Ante esta situación, se nos presenta una serie de posibilidades interpretativas. En primer lugar, puede mantenerse la existencia de una cierta ambigüedad doctrinal en los textos cartesianos, referentes a la primera teoría del juicio y de la composición, y que vendría motivada por la colisión entre dos temas procedentes de la escolástica tardía, entre la teoría de la composición que realiza el entendimiento, y la teoría de la "fides", como acto dependiente de la voluntad. En segundo lugar, podría sospecharse una equivocidad en el término "intellectus", utilizado para referirse tanto al entendimiento propiamente dicho, como a la razón. Esta segunda alternativa, sin embargo, tiene en sí el peligro de forzar demasiado los textos. Es preferible, según nuestro parecer, analizar el problema en referencia a los marcos generales en los que se mueven las Regulae, dejando como básica y fundamental la teoría de la composición, desde la que hay que concebir todo juicio, pero manteniendo, a la vez, un portillo abierto que nos permita entender que, ya en esta obra, aparecen los primeros tanteos de una teoría del asentimiento como acto de la voluntad, polo desde el que ha de entenderse lo esencial del juicio en obras posteriores. Con ello admitimos que, en líneas generales, la teoría que presenta con más precisión las Regulae es la de la falsedad, la de la composición falsa, mantenida por la teoría escolástica de la falsedad lógica, y que, junto a ella, se encuentran los primeros rudimentos de lo que será la posterior teoría del juicio y del error.



Esta interpretación, que deja en pie la fuerte ambigüedad de los textos cartesianos, también permite mostrar uno de los caracteres que la teoría del asentimiento tendrá en las obras de madurez, cuando se afirme que la voluntad, en razón de su infinitud, puede llevarse más allá de lo que le presenta el entendimiento con claridad y distinción. En efecto, la creencia, como acto de la voluntad, tiene sus dominios más propios dentro del conjunto de cosas oscuras y confusamente conocidas, y es la que plonifica el error cuando se lleva sobre materia no revelada(312). La Regula III, efectivamente, contiene el primer preludio de la teoría del asentimiento, como acto de la voluntad, llevado sobre contenido no evidente. Descartes, tal como mostraremos, a nivel de lo claro y distintamente presente al entendimiento, tiene que admitir que el asentimiento, sin dejar de ser libre, es necesario; pero cuando se encara con el problema de la aceptación voluntaria de lo que no ha sido perfectamente esclarecido por la evidencia en el entendimiento, ha de cargar el acento, nuevamente, en la voluntad, que puede suplir la deficiencia de aquél, dando su consentimiento, su "creencia", a ese mismo contenido que no goza de los requisitos imprescindibles para que pueda ser tenido por verdadero.

De esta manera, cuando Descartes habla de que el hombre no puede engañarse más que cuando cree las cosas que él mismo compone(313), hay que entender esta opinión en referencia a los conocimientos oscuros y confusos compuestos por el propio sujeto al margen de los requisitos de orden y

(312) Vid. Reg. III, A.T.X, p. 370.

(313) Vid. Reg. III, A.T.X, p. 423.

de evidencia.

La mayor parte de los comentaristas que han dedicado un mínimo de atención al problema del error y de la falsedad en Descartes están de acuerdo en señalar que esta temática se resuelve, en las Regulae, en una doctrina sobre la composición falsa; pero conviene completar tales opiniones con la siguiente precisión: Si para el error, tal como hemos indicado desde nuestras primeras líneas, se exige una "conciencia de rectitud", que en Descartes hay que verla en relación con el asentimiento de la voluntad, este requisito, como acabamos de ver, está pronunciado y determinando un camino desde los primeros escritos cartesianos.

Hechas todas estas salvedades y precisiones, podemos entrar en el terreno de la composición. Descartes recoge el tema desde los planteamientos que la escolástica española había hecho. Esta, ante la posibilidad de concebir el juicio como un acto distinto de la aprehensión de una proposición mental, opta, en líneas generales, por una contestación negativa. Vázquez y Suárez proponen una elegante definición del asentimiento que se reduce a la percepción del nexo entre los términos del juicio; pero ambos van a estar de acuerdo en señalar que el asentimiento es distinto cuando se trata de una creencia. Mientras que la doctrina de Suárez se preocupa de una teoría del juicio que, cuando se refiere al mundo de la creencia, no es más que una explicación de la doctrina del libre asentimiento, y que cuando se la considera en relación con la lógica y con la metafísica, como una teoría de la composición, se reduce al estudio de la percepción del nexo entre conceptos, Descartes, para quien el problema del error es capital desde las primeras líneas de las

Regulas, se ve obligado a mantener esta doble perspectiva, hasta acabar poniendo la esencia del juicio en la voluntad, pero sin olvidar nunca la teoría de la composición que seguirá manteniéndose como una especial actividad del entendimiento. La acción específica de la voluntad, la afirmación o la negación, tiene que contar con un previo contenido que afirmar o negar, un contenido que puede ser claro y distinto, u oscuro y confuso.

Pero volviendo de nuevo al mundo de las naturalezas simples y compuestas, nos encontramos con una exigencia fundamental por la que Descartes invita a la distinción entre unas y otras, y que está en dependencia directa de la constante preocupación cartesiana por la verdad y sus opciones contrarias. Es necesaria una separación tal para ver donde habita la verdad y la falsedad y para dedicar todo nuestro esfuerzo en el tratamiento de aquellas que pueden producir una auténtica ampliación en el campo de la ciencia(314). Pues bien, dentro del mundo de las naturalezas compuestas se encuentran dos tipos: aquellas que experimentamos ya compuestas, y aquellas que nosotros mismos componemos(315), o, dicho más precisamente, y con las propias palabras del autor, "en cuanto a las naturalezas compuestas, el entendimiento experimenta unas como tales antes de determinar algo de ellas mediante un juicio, y a otras las compone él mismo"(316).

---

(314) Reg. III, A.T.X, pg. 417: "...et ut accurate distinguamus similitudinem rerum notiones ab istis quae ex iisdem componuntur, ne videamus in utrisque ubinam falsitas esse possit, ut caveamus, et quatenam certo possint cognosci, ut his solis incubemus"

(315) I. c. pg. 422: "naturas illas, quas compositas appellamus, a nobis cognosci, vel quia experimur quales sint, vel quia nos ipsi componimus".

(316) Reg. VIII, A.T.X, pg 399.

En el caso de la experiencia de naturalezas compuestas, primer grupo señalado, es el entendimiento quien las conoce mediante un acto de percepción, llevado sobre un objeto intelectual o material, que puede dar entrada y permitir una colaboración de la imaginación y de los sentidos. En definitiva, esta experiencia es un modo de conocimiento muy amplio que consiste en la toma de conciencia de unos contenidos complejos que no puede engañar nunca al sujeto si éste se reduce a percibir con precisión, sin interpretar, suponer, o añadir nada:

"Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea judicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent; in his enim omnibus errori sumus obnoxii"(317).

Aparece en este texto una implicación nueva del problema del error. En él se nos dice que el entendimiento no puede ser engañado (decipi) con ocasión de ningún experimento, siempre que se limite a intuir el objeto con precisión, y no añada ningún juicio sobre lo experimentado. Pero la misma indicación de que el entendimiento, en alguna situación, pueda ser engañado implica necesariamente la existencia de otros factores que produzcan los engaños. La "deceptio", error propio de los sentidos, es uno de esos factores

que puede originar el error del entendimiento, cuando éste realice una percepción interpretativa inadecuada con ocasión de una ilusión sensorial.

Frante al caso de la experiencia de naturalezas compuestas, está aquél otro en el que es el sujeto quien compone las propias naturalezas que conoce. Entre todas las formas de composición que puede realizar el hombre hay unas que son válidas y otras que no lo son, unas que son erróneas y otras, como la deducción, que no permiten tal posibilidad.

Las primeras, únicas a las que en este momento vamos a referirnos, se distribuyen en dos grandes grupos. Ocupa el primer puesto la composición por impulso (per impulsum) que se realiza bajo el dominio de alguna creencia y sin ninguna auténtica persuasión. Si la creencia se mantiene por la confianza en algún poder superior, como en el caso de las verdades reveladas, se ejecuta una composición exenta de error; si depende de la propia libertad humana, puede engañar a veces, ya se trate de una libertad auténticamente racional o de una libertad falsamente iluminada por el entendimiento; pero si la composición se hace bajo el dominio de alguna disposición de la fantasía (a phantasiae dispositione) nos engañaremos casi siempre, ya que es entonces cuando propiamente nos encontramos, en un nivel no ajustado a la razón, con el caso más típico de una composición en la que no se está persuadiendo por ninguna razón (nulla ratione persuasi).

Finalmente, la composición por conjetura, en cuanto no puede producir ciencia, no puede hacernos más doctos.

- 192 -

Se trata, en realidad, del razonamiento por analogía que debe mantenerse en los límites de lo probable y verosímil, sin que, lo obtenido por esta vía, merezca nuestro asentimiento(318).

---

(318) Vid. op. cit. III, A.T.X, pg 424-425.

P A R T E   S E G U N D A  
=====

S E C C I O N   S E G U N D A  
=====

Hombre y error.  
=====

P A R T E        S E G U N D A

S E C C I O N        S E G U N D A

HOMBRE Y ERROR.

Introducción.

Hemos visto las relaciones mutuas entre método y error en un estudio centrado, fundamentalmente, en las regulas. Ahora nuestro trabajo se ve abocado, por las mismas exigencias del método cartesiano, a un nuevo conjunto de consideraciones que se concentra en esta segunda sección alrededor del título genérico de "hombre y error". Con el método el error nos ha aparecido como una forma de pensamiento desordenado que se desarrolla fuera del ámbito de la evidencia, y constituyéndose, muy especialmente, con la síntesis o composición. Antes de pasar adelante, conviene recoger tres puntos con los que ya nos hemos encontrado, y que nos parecen imprescindibles para entender la evolución del pensamiento cartesiano sobre el error:

1.- En las Regulae el problema del error, propiamente dicho, aparece en relación con la teoría del juicio.



Y dentro de esta coordenada orientadora se mantendrá a lo largo de toda la producción filosófica cartesiana. Las sucesivas alteraciones que sufra la teoría del juicio influirán decididamente los cambios que puedan señalarse dentro de la doctrina del error. Inversamente, cabría decir también que una consideración especialmente directa sobre el hecho del error puede condicionar toda una teoría del juicio.

2.-También en esta obra primera, el juicio es un acto que corre a cargo del entendimiento, aun cuando esté ya comenzándose a distinguir entre el ámbito del entendimiento y de la voluntad.

3.- Hemos advertido también que la tendencia cartesiana es, desde sus comienzos, la de dejar en pie la posibilidad de relacionar el aspecto subjetivo del error con la creencia en las cosas oscuras y confusamente conocidas.

Todo ello no implica, de ninguna manera, negar que en este primer estadio el problema del error se mezcle con el de la falsedad, a la que también podría llamarse "error material". Éste se da en la composición, al identificar y componer representaciones con cosas que suponemos que existen fuera de nosotros, o al reunir unas representaciones con otras, cuando entre ellas se exige una exclusión, o, incluso, al intentar explicar una cuestión con ayuda de naturalezas y nociones primitivas que no le corresponden(319). Sin embargo,

(319) Vid. F. Meier, Die Lehre vom wahren und Falschen bei Descartes und Spinoza, Inaugural Dissertation, Leipzig, 1.897, pg. 24.

hay que reconocer que, para el Descartes de madurez, el error, formalmente dicho, sólo puede darse mediante el asentimiento indebido; y es a este aspecto al que, propiamente, va a dirigirse el estudio en las Meditaciones y Principia. Hay material y textos suficientes en estas dos obras para ver que ésta es la tendencia fundamental en la explicación del error; pero conviene precisar que, ni en ellas, ni en el resto de la producción filosófica cartesiana, se ha dejado totalmente en olvido una teoría de la composición falsa, que, bajo diferentes nombres y formas, habrá de seguir estando presente. En realidad, si no contáramos con ella, se carecería de toda posibilidad de entender cómo la voluntad puede ir más lejos de lo que el entendimiento propone como evidente. Esta última facultad, mediante una peculiar actividad suya, es la que ha de preparar la "materia errandi" sobre la que pueda llevarse el asentimiento no necesitante. Se nos muestra así el aspecto gnoseológico del problema del error que se acompaña y condiciona con un tratamiento ontológico, pero entendiendo que todos los posibles circuitos de relaciones no se cierran con estos dos únicos registros, sino que ellos mismos están exigiendo, a su vez, la presencia de otros nuevos, antropológicos, psicológicos y epistemológicos. Por ello, el problema del error mantiene, en su estadio definitivo, una densidad tal, que no permite una única canalización explicativa, o una excesiva esquematización desde la que se pueda entender toda su envergadura(320). Conviene, por el contrario, señalar, desde el principio, que el proble-

(320) Éste ha sido el defecto de G. Giuli, que reduciendo todo el problema a cuatro premisas simplificantes, no puede abarcar la totalidad del campo temático. Vid. La teoría cartesiana dell'errore, en "Giornale critico della filosofia italiana" 1.927, pgs 107-115.

ma del error cuenta con dos niveles fundamentales de comprensión. El primero de ellos vendría representado por una teoría de la fundamentación y posibilidad ontológica del error en la limitación esencial del hombre, y el segundo correría con una explicación más propiamente antropológica y gnoseológica al mostrarlo como consecuencia de una colisión entre entendimiento y voluntad.

Estos dos niveles de la problemática tienen, a su vez, un condicionamiento de base que es preciso señalar, por sus indiscutibles repercusiones teológicas. Es claro que, siendo Dios sumamente veraz, el error significa una excepción de hecho dentro de la verdad del mundo creado, por lo que, en su explicación, hay que conseguir una justificación para el autor del hombre y un encaje de tal fenómeno negativo dentro de la libertad humana. De esta manera el error va a ser consecuencia exclusiva del mal uso de la voluntad. En realidad, el "fallor et peccor" de las Meditationes implica la admisión de la existencia de una imperfección real en el hombre creado por Dios, a la vez que apunta a la responsabilidad que en ello tiene el hombre. En su primer aspecto la situación es grave, el error no es una simple equivocación, es una calamidad, es la presencia del mal en un mundo creado por la libre voluntad de Dios. En segundo lugar, para buscar solución y salida a esta situación tan comprometida, hay que subrayar el carácter humano del problema desde el cual toma éste su máxima amplitud y profundidad.

Ante el tema del error, la actitud cartesiana recuerda mucho la de S. Agustín, aunque sólo fuera por la necesidad de tener que liberar a Dios de toda posible responsabi-

lidad; y no se trata de afirmar un simple paralelismo entre dos pensadores, sino de reconocer un íntimo parentesco intelectual entre ellos. No sería justo monopolizar en un único sentido el origen de la teoría cartesiana del juicio y del error, excluyendo la presencia innegable de un agustinismo en Descartes, que le viene por sus asiduas relaciones con los hermanos del Oratorio de París.

Hablando de antecedentes y orígenes de esta doctrina, Charles Serrus es un ejemplo típico de los que ponen en relación la voluntad cartesiana con la "sinkatázeis" estoica(321), pero, aun sin negar que haya algunas posibles coincidencias, creemos que no es conveniente cargar demasiado las tintas para mostrar y conseguir un parecido, ya que, según se ha demostrado, nuestro autor conoció mucho mejor la obra moral de los estoicos que su lógica.

E. Gilson, seguido por H. Gouhier y H. Dehove, señala el posible origen teológico de la doctrina del error, y escribe que "Descartes hace extensivo al error lo que Sto. Tomás decía del pecado, y si en vez de restringir el nombre de juicio a lo que Sto. Tomás llamaba "judicium" y se contenta en dar entrada a lo que nombraba e incluía bajo el término de "electio", se obtiene íntegramente el juicio, tal como lo concibe Descartes"(322).

Pero más que a este tipo de aproximaciones, debería

(321) Cfr., Ch. Serrus, o.c., pg. 16.

(322) E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Alcan, Paris 1.913, pg. 266; vid. H. Gouhier: La pensée religieuse de Descartes, Vrin, Paris 1.924, pg. 214; H. Dehove: Le libre arbitre chez Descartes, en "Revue de Philosophie", Mai-Juin 1.924, pgs. 261-288.

apuntarse, al menos como influencia más directa, la que vendría de la escolástica española. En el "De Fide" de Suárez nos encontramos con expresiones como las de "judicium credendum esse", "voluntas credendi" y "actus fidei" para designar los diferentes momentos del acto de fe, que, fundamentalmente no van a ser más que la percepción parte del entendimiento y el asentimiento bajo el dominio de la voluntad(323). A esta influencia, procedente de los escritos teológicos del español, habría que sumar una segunda, tomada de su producción metafísica, y representada en la aceptación de la teoría de la composición del entendimiento.

A todos estos posibles orígenes del planteamiento de la temática cartesiana del error hay que sumar el hecho de un marcado agustinismo en nuestro autor. Aun en el caso de suponer que Descartes no hubiese empleado muchas horas en la lectura de las obras del santo, no es difícil sospechar que, introducido en los círculos agustinianos del momento en Francia, el carácter típicamente voluntarista de la creencia, defendido por los discípulos de San Agustín, más fuerte que el de la Escuela, decidiera en algo el camino a seguir. Leo W. Keeler señala con suficiente claridad los puntos de contacto más significativos entre los dos pensadores (324), que, en líneas generales, pueden ser aceptados, pero manteniendo siempre las debidas distancias para no caer en los peligros de una identificación.

---

(323) F. Suárez, De Fide, Disp. VI, introd., Opera omnia, editio nova a Carlo Berton, vol. XII, Paris 1.858, pg 165 a-b.

(324) L.W. Keeler, o.c., pgs. 176-177.

Por lo que a nosotros respecta y en su momento, nos haremos cargo de todos estos puntos indicados, junto a otros, en el transcurso de la exposición de la relación fundamental que se estudia, hombre y error, y que constituye el núcleo fundamental de nuestro trabajo. Después de haber analizado el problema del error en relación con el método, y antes de pasar al estudio metafísico y antropológico del error, conviene dirigir la atención a la actitud personal de Descartes frente al hecho de la verdad y de la falsedad, actitud que le hace desembocar en la duda metodológica. Es este un tema que puede, perfectamente, situarse dentro del campo metodológico, pero, por cuanto implica una actitud filosófica en la que se va a considerar falso todo lo dudoso, para poder, de esta manera, arrancar todos los prejuicios y contrarrestar el poder de la pseudoevidencia y, con ello, hacer desaparecer las últimas raíces del error en el hombre, puede situarse en el capítulo primero de esta sección, como ambientación para el posterior análisis metafísico, crítico y antropológico. Pero es que la duda cartesiana también dice por sí misma una relación al problema del error. Su practicidad se dirige, no sólo a obtener la primera verdad evidente según el orden de las razones, sino también a situar al sujeto en condiciones críticas tales que no vuelva a dar consentimiento a ningún conocimiento erróneo. Conviene, también, señalar, desde esta línea de investigación, que si la voluntad juega un papel principalísimo en la realización del error, hay que contar con ella en la adquisición de medios para evitarlo.

Au que nuestro trabajo corre, en su orientación esencial, por la vertiente gnoseológica, hay que recoger en ella

los aspectos metafísicos y antropológicos. El error es una privación en el hombre, posibilitada por su esencial limitación, al estar situado en un término medio entre el sumo ser y la nada. El error está radicado en el mundo específicamente humano; pero, de hecho, el hombre se encuentra constituido por dos substancias, una corpórea y otra espiritual, entre las que, pudiéndose dar una colaboración, puede también producirse una colisión de intereses paralela a la que, posteriormente, podría encontrarse entre entendimiento y voluntad. Estas colisiones y desajustes son los que dan paso a la realización del error.

El capítulo tercero da paso a un estudio detallado del papel de cada facultad en tal realización, recogiendo, a la par, una serie de problemas colaterales con los que hay que contar para el perfecto entendimiento del problema. Así por ejemplo, no puede decirse simplemente que el entendimiento sea una facultad pasiva cuando cuenta en su haber con la doble posibilidad de actuación correcta e incorrecta, dando paso, con la segunda alternativa, a la creación de una "magisteria errandi", que, a su vez, es mucho más probable cuando el conocimiento se dirige hacia las cosas realmente existentes. Con la aparición de la voluntad y su acción más propia, el asentimiento, conviene insistir en el hecho de que, para Descartes, se abre paso el campo temático más desarrollado, encontrándonos en él con la problemática de la infinitud de una facultad por la que el hombre se asemeja a Dios, a la vez que le deja en libertad para separarse de la verdad. El estudio de las facultades corporales ocupa el tercer lugar, prestando especial atención en el error de los sentidos en sus

diversos grados, la "deceptio", el error de "naturaleza", y el juicio erróneo montado sobre una mala percepción sensible.

De esta manera, queda completo el panorama de las relaciones entre el error y el hombre, siguiendo la marcha que impone el problema en sus dos aspectos, general y particular, precedidos de la investigación sobre la actitud personal de Descartes tal como se muestra mediante el análisis de la duda.



Capítulo Primero: Actitud personal de Descartes, duda metó-

dica y llegada al "cogito".

A) Actitud cartesiana ante la verdad.

Por poca importancia que se quiera conceder al "Quod vitas sectabor iter?" del tercer sueño de Descartes en la noche del 10 al 11 de noviembre de 1.619, hay que conceder que esta pregunta está impregnada de una preocupación por el modo de actuar en la vida. Desde los comienzos, la meditación filosófica cartesiana queda encauzada de tal forma, que cuando comienza la redacción de las Regulae no puede ocultar su constante preocupación por la adquisición de un método que le sirva eficazmente en la búsqueda de la verdad. La verdad, para Descartes, es un tema filosófico central, algo que lo ha mantenido atento durante toda la vida (325), y que, contando con mucho tiempo de meditación y muchas páginas de su producción, ha de guardar alguna relación con el camino que, desde un principio, decidió seguir.

---

(325) Vid. A. Bernasconi, 16 oct. 1.639, A.T. II, pg. 596.

No es que se esté afirmando que la filosofía cartesiana quede determinada en su orientación posterior por la revelación de un sueño, sino que se está apuntando en la misma pregunta a una actitud en su búsqueda de la verdad y que él, en repetidas ocasiones se dotione a explicar. Así, en las Cogitationes privatae, nos dirá que, desde su juventud, siempre que se le ha hablado de alguna invención ingeniosa, ha intentado inventarla por él mismo, sin querer recurrir a ningún autor(326), opinión que volvemos a encontrar en las Regulae donde se autodescribe en los siguientes términos:

"ego me fateor natum esse ingenio, ut summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industria inveniendis semper posuerim;.." (327).

Esta búsqueda de la verdad significa para Descartes, como también lo fue para San Agustín, una de las necesidades más imperiosas de la vida, y el único medio por el que puede llegar a ser auténtico hombre(328). La filosofía cartesiana implica un humanismo que no puede entenderse separado de su actitud de búsqueda de la verdad, y que no es el del renacimiento de un mundo pasado y externo, sino de "un renacimiento interno, autónomo y voluntario, un deseo de volver a empezar"(329). Este recomenzar que va implicado en el humanismo cartesiano, como actitud de búsqueda, se opone

(326) Vid. C.P., A.T.X, pg. 214.

(327) Reg. A., A.T.X, pg. 403, y vid. D.L. A.T.VI, pgs 3 y 69.

(328) S. Agustín, Contra Academicos, III, I, 1: "negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere querere veritatem"; vid., Confessiones, III, IV, 7.

(329) R. Lefevre, O.C., pg. 27.

radicalmente a dos posibilidades acórticas de llegar a la verdad. La primera tiene un sentido que podemos llamar espacial. El consentimiento de los hombres, la aceptación universal de una creencia, no puede ser tomada en cuenta, ni aceptarse como criterio. Aunque ordinariamente se preste el asentimiento por razón de la costumbre, sin embargo:

"la pluralité de voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple"(330).

Una actitud de aceptación cómoda de las creencias intelectuales con que vive una época no puede, para Descartes, ser compatible con aquella que intenta descubrir la verdad. Pero no es ésta la única posibilidad de aprendizaje nocivo. Junto a esta primera posibilidad, y tan nociva como ella, hay otra que tiene un carácter temporal. La enseñanza, reducida a una transmisión de conocimiento por medio de preceptores, es también defectuosa, y no hace, lo mismo que los apetitos cuando dominan el alma, más que favorecer la persistencia de los prejuicios y de la prevención(331). Tal como apunta E. Gilson, el método de transmisión de la verdad está condicionado por dos defectos primordiales; el primero es el de prolongar y favorecer los prejuicios de la infancia, y el segundo, el de no ajustar las creencias al nivel de la razón, con lo que, aun en el supuesto de un contenido verdadero, no puede llevarse el asentimiento hasta ellas (332).

(330) D., II, p., A.T.VI, pg 16, y vid. Reg. III, A.T.X, pg 367.

(331) Vid. D., II p., A.T.VI, pg 13

(332) E. Gilson, Commentaire, e.o., pg 167, y vid. L.V., A.T. I, pgs 507-509.

Negar la validez a estas dos formas de adquisición de verdades no lleva consigo la afirmación implícita de una confianza ciega en las posibilidades naturales del hombre individual y concreto. No en vano aparece en Descartes, junto a un dogmatismo racionalista, una actitud crítica de precaución, ya que, de hecho, el hombre es limitado y está sujeto a error. Puede ocurrir que las cosas, que se nos aparecen de una forma determinada, sean de otra (333), o incluso, que, llenos de prejuicios, carezcamos de cualquier auténtica evidencia, y que, por ello mismo, no tengamos ninguna razón críticamente válida que nos asegure de la verdad de las cosas que ordinariamente consideramos verdaderas (334), o puede suceder que nos encontremos en un camino que no puede ayudarnos en la búsqueda y hallazgo de la verdad. Por todo ello no cabe otra postura que la de una autoconducción precavida hasta encontrar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de las que es capaz el espíritu (335).

- (333) D.I. I p., A.T.VI, pg 3: "Toutefois il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants".
- (334) Septimae objectiones, notas a \_\_\_\_\_. A.T.VII, pg 549: "quippe omnes hodierni Sceptici non dubitant quidem in praxi, quin habeant caput, quin 2 et 3 et 4 et 5, et talia; sed dicunt se tantum iis uti tanquam veris, quia sic apparent, non autem certo credere, quia nullis certis rationibus ad id impelluntur".
- (335) D.I. II p., A.T.VI, pgs 16-17: "ais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber. Mais je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes choses dont mon esprit serait capable".

Parece, pues, imprescindible dotar al hombre de un instrumento por el que pueda adiestrarse eficazmente para la ciencia, si se quiere evitar el error que, continuamente, se presenta al lado de la verdad como una posible segunda alternativa. Si esta verdad no puede encontrarse en el consentimiento universal, ni conseguirse mediante una defectuosa enuncianza, formas ambas de coacción externa para el sujeto, hay que acudir a un método que, siendo fruto y consecuencia directa de la voluntad humana, no coaccione al sujeto, de tal manera que pueda el hombre merecer elogio y estima cuando alcance la verdad, ya que lo ha conseguido voluntaria y libremente(336). Contar con un método para la búsqueda y logro de la verdad no significa una disminución del mérito, puesto que su práctica lleva consigo el rechazo de dos vicios, el de la precipitación y el de la prevención. Mientras que el primero es un defecto que consiste en juzgar antes de que el entendimiento quede esclarecido por la auténtica evidencia, es decir, juzgar temeraria e infundadamente (temere et absque fundamento), y se remedia con la ayuda de una actitud circunspecta que se exige en el sujeto para llegar a lo evidente, el segundo es la principal fuente de errores y sólo se le puede hacer desaparecer mediante el ejercicio de la duda metódica (337). Entre estos dos vicios y con un carácter de término medio se encuentra el juicio cierto. Paralelamente, en el campo de la práctica moral, entre los extremos viciosos, señalados por la indeterminación y la obstinación, está la virtud de la resolución como actitud más favorable para evitar el pecado(338).

(336) Pr. Ph. Art. 37 p.I, A.T.VIII-1, pg 19: "...magis profecto novum tribuendum est, quod verum amplectamur, quia voluntarie inquirimus, quam si non possemus non amplecti".

(337) Vid. Pr. II, A.T.X, pg365, y Pr.Ph.A.T.VIII-1, pg 35.

(338) A. A. A., Torno 1.638, A.T.II, pgs 35-36.

Esta virtud de la resolución no sólo tiene su campo de aplicación en el mundo de la praxis y de las ciencias morales. Nos encontramos con ella dentro del ámbito de la duda metódica: resolución de realizar una revisión general de las opiniones y creencias recibidas. He aquí el más feliz suceso de la vida intelectual de Descartes y de quienes, con él, realizan la duda, ya que con ella se abre una nueva etapa de madurez filosófica que se constituye en punto de partida para la búsqueda de la verdad. Sobre esta actitud está el convencimiento cartesiano de la posibilidad de alcanzar esta verdad. No es que haya que contar con la curiosidad humana como un fenómeno psicológico más, que no puede plenificarse, sino que, frente a él, hay un campo abierto para el hombre en el que se puede satisfacer la curiosidad que, de esta manera, no puede considerarse como una "enfermedad universal incurable":

"Quant a moy, il me semble que, comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour appaiser la faim et la soif de tout le monde, il y a de meume matiere, pour satisfaire pleinement à la curiosité des ames réglées, et que le corps des hydropiques n'est pas plus éloigné de son juste temperament, que l'esprit de ceux-la qui sont perpetuellement travaillés d'une curiosité infatigable"(339).

Las almas metódicas, aquellas que miden sus posibilidades, ven, porque han hecho una reconversión normativa, que hoy un campo abierto en el que habita la verdad. Esta puede llegarse siempre que se guarde un orbe y no mediando un pensamiento desordenado y erróneo que nunca podrá calmar la curiosidad humana, insatisfecha de la misma oscuridad que gratuita-

mente ha aceptado.

Sin ir más lejos, este último texto nos está mostrando otra de las características de la actitud cartesiana ante la posibilidad de alcanzar la verdad, y es el convencimiento del autor, desde los primeros momentos de la investigación, de que esta verdad es alcanzable, con lo que la duda metódica es "metódica" desde sus comienzos, aunque, de hecho, se apoye en motivos reales, y es "duda" desde sus raíces, sin que esto implique que lo sea como punto de llegada. En su final nos encontramos con la primera y más profunda evidencia, la del corito, cuya intuición es suficiente para dar al traste con todo posible escepticismo(340).

---

(340) Septima objectiones, notas a \_\_\_\_\_, A.T.VII, pgs 476-477: "Sceptici, nihil usquam, quatenus Sceptici clare percipiunt. Ex hoc enim ipso quod aliquid clare percipiunt, de eo dubitare ac Sceptici esse desistant".

B) La duda metódica como exigencia del espíritu

crítico.

Donde mejor se plasma la actitud filosófica de Descartes, en cuanto al hallazgo de certezas inquebrantables, es en la duda metódica. No quiere decir esto que la duda sea un procedimiento de encontrar la verdad, ni que el propio proceso de la duda establezca directamente con su desarrollo una serie de ellas, sino que ella es el mejor procedimiento de colocar al espíritu en una situación óptima para poder encontrar la verdad de manera indubitable. Las relaciones del problema del error con el proceso de la duda son claras. Para Descartes aquél es una prueba indiscutible que muestra la imperfección y limitación del hombre, a la vez que el hecho por el que comienza a exigirse la revisión de las creencias. El error para Descartes es el toque de atención que le hace salir fuera de la confianza ciega en el conocimiento y le sitúa en una postura crítica. Ésta se desarrolla progresivamente con la duda, que, tomando sucesivas generalizaciones, va presentando al sujeto una serie de razones por las que conviene hacer la revisión, razones que han de considerarse como posibilidades reales, verosímiles y metafísicas de error.

En efecto, el hombre se encuentra con el hecho innegable del error o "deceptio" de los sentidos, puede hacer juicios sobre apariencias o datos sensibles engañosos. Se ha comprobado en muchas ocasiones que las cosas no son siem-



pre tal como aparecen. Para Descartes la esencia de una cosa nunca es objeto de la percepción sensible, sino del entendimiento. Por todo ello, parece que conviene concluir que el asentir a los juicios de la sensibilidad frente a los de la razón, es, sin duda, una de las principales fuentes de nuestros errores. Hay que conceder que los sentidos nos engañan muchas veces; pero la primera objeción que puede hacerse a tal afirmación es que otras muchas parecen decirnos la verdad. Hay casos en los que no podemos tener miedo a engañarnos cuando afirmamos contenidos sensibles. Ante esta posibilidad Descartes va a tener que lanzarse a la búsqueda de un nuevo motivo de duda, o, lo que es lo mismo, acudir a otra posible fuente de engaño para el hombre y que, a la vez, sirva para generalizar el primer motivo de duda.

Es así como nuestro autor va a entrar en el plano de las razones verosímiles de duda que se contran en el hecho de la posible confusión de la vigilia con el sueño. En principio hay que admitir que cabe la posibilidad de creer que el hombre está actuando realmente cuando, por el contrario sólo está durmiendo. Estos motivos, sin embargo, no son reales; la psicología cuenta con procedimientos aptos para distinguir entre los dos estados, pero, subjetivamente hablando, el hecho de las alucinaciones y de los falsos recuerdos pueden servir para ratificar, en algún sentido, como probable, este nivel de duda. La admisión de alucinaciones y espejismos de la memoria, llevada al límite, puede hacer que se los considere como origen de engaño y de error.

Pudiéramos decir que este segundo plano se encuentra todavía situado en el terreno de lo sensible, y referido

al mundo externo. El hombre ha abierto sus ojos y se ha encontrado con el maravilloso y deslumbrador mundo exterior, al que ha dado su asentimiento, a pesar de que, en una posterior reflexión, tome conciencia de la amplia gama de peligros de falsificar nuestro conocimiento con que cuenta. Es conveniente para el hombre que vaya retrocediendo hacia su interior, que fije su atención en otro conjunto de realidades que son más íntimas, más espirituales y más verdaderas. Para que la duda pueda llevarse sobre este nuevo campo se exigen nuevos motivos, ya que, si cuentan con alguna posibilidad de error, este es de distinto tipo al del conocimiento sensible.

Hemos entrado en el terreno de lo matemático, de lo posible, de lo independiente de su propia existencia, o no, en el mundo real. ¿Cómo podremos dudar de la verdad de estos conocimientos si, cuando volvemos nuestro entendimiento hacia ellos, tenemos que dar nuestro asentimiento porque son evidentes? En realidad, sólo cabe la duda si pensamos que el hombre está constituido por naturaleza de tal manera que se equivoca siempre, incluso en el conocimiento de las verdades más evidentes, o si sospechamos que pueda haber alguien más poderoso que el hombre que ponga todo su celo en engañarle. De esta manera alcanzamos los niveles de duda que Descartes sitúa en el "Deus deceptor" y en el "genius malignus".

Los dos tienen su innegable valor metafísico y los dos realizan su misión metodológica, pero no son idénticos, aunque su significación, referida al problema del error, sea muy similar, al plantearnos la posibilidad de duda y error

en los conocimientos más claros y distintos. Bien es verdad que el deus deceptor indica más propiamente la posibilidad metafísica de que Dios pueda ser origen del error en el hombre, y que el genius malignus es un artificio metodológico destinado al mantenimiento de la duda en su estadio más generalizado, pero en ambos casos los contenidos que van a considerarse como falsos son los mismos.

Tal es, en líneas generales, el proceso de la duda que, por cuanto a nosotros interesa, contiene en sí una actitud de precaución debida al hecho del error. Realizar una limpieza previa al encuentro de la primera certeza evidente, significa, cuando menos, el eliminar todo el conjunto de posibilidades y razones por las que el hombre puede caer en el error.

Es un hecho que es el espíritu quien se equivoca, quien no quiere mantenerse dentro de los límites de lo que puede conocerse con claridad y distinción. El hombre, en su situación de hecho, unido al cuerpo, advierte que su espíritu está propenso a dejarse llevar por el prejuicio, por las pasiones que le impiden recogerse sobre sí mismo; y ante esta situación, piensa Descartes, la mejor manera de actuar es dejar libre al espíritu de toda coacción externa, para que después se le pueda dirigir mucho más fácilmente.

"Sed video quid sit: gaudet aberrare mens mea, necdum se patitur intra veritatis limites cohiberi. Esto igitur, et adhuc semel laxissimas habenas ei permittatur, ut illis paulo post opportune reductis, facilius se regi patiatur" (341)

Y además, si la mente tiene la tendencia a dejarse engañar, engañémosla, de una vez, totalmente, o, mejor dicho, pongámosla en situación de que crea que se engaña constantemente, para ver si dentro de este engaño puede encontrar algún asidero que le sirva de punto de apoyo en su posterior conducción ordenada. Pero ¿cómo es posible engañarla? ¿Con que medio contamos para conseguir que el espíritu pueda tomar como falso lo que quizás es verdadero? Con estas dos preguntas entramos en el terreno de los motivos de duda. Hagamos que el alma tome conciencia de una serie de posibilidades reales, verosímiles o metafísicas por las que pueda ver que el error es posible. Y más aun, si nosotros queremos lanzarnos a la búsqueda de la verdad y tenemos esta propensión al error, favorezcámosla al máximo aflojando las riendas y haciendo, en algún sentido, lo opuesto a los que intentan no dejarse engañar sin haberse situado en una actitud crítica. En vez de considerar una cosa presumiblemente verdadera, o, incluso, mantenerla como dudosa, Descartes sigue el camino opuesto:

"mais pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer la moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable"(342).

Con este abandono y rechazo voluntario de toda una serie de creencias, al tomarlas como falsas, Descartes arranca de sí mismo todos los errores que ha podido adquirir a lo largo de la vida. Y no abandona solamente lo que es abiurta-

---

(342) D.M. IV p., A.T.VI, pg. 31; y vid. M.M. Med II, A.T.VII pg. 24.

mente falso, sino todo conocimiento sobre el que pueda sospecharse el más mínimo motivo de duda. Todos ellos han de ser dejados de lado si queremos tener la seguridad de haber suprimido todos los errores:

"faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étoient pu glisser auparavant"(343).

¿Qué sentido puede tener este rechazo que puede considerarse como abusivo y paradójico? ¿No se trata, tal como lo quisieron Bourdin, Gassendi, Leibniz, Huet y otros, de un procedimiento técnico inválido y contradictorio que no hace más que sustituir un prejuicio por otro?

En las Quintae Objectiones Gassendi señala que bastaría mantener los conocimientos dudosos como dudosos y separar aquellos que merezcan nuestro asentimiento, sin necesidad de tener que considerar todos como falsos. Suponer a todos los sentidos como engañadores, pensar en un "Deus deceptor", un sueño perpetuo y un "genius malignus", no es más que crear un nuevo prejuicio por medio de una ficción insostenible(344). Bourdin, por su parte, señalaría en las Objectiones septimae la posibilidad de entender todo este rigor metodológico como una creencia en locopuesto a aquello que parece ser dudoso(345).

(343) J.G. IV p., A.T.VI, pg 28.

(344) Objectiones Quintae, A.T.VII pg. 257-258: "Id unum non satis percipio: quamobrem satius non duxeris, simpliciter ac paucis verbis incerta habere quae praenoveras, ut ea deinde seligeres, quae vera deprehenderentur, quam, habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praeeudicium".

(345) Objectiones Septimae, A.T.VII, pg 456: "An credere, et vo-

Y Leibniz dirá abiertamente en sus "Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum" que el procedimiento de la duda no es otra cosa que la sustitución de un prejuicio por otro(346).

Descartes habría de señalar a Gassendi que el peligro de los prejuicios, junto con el de la prevención y el de la precipitación, no se evita sino con una auténtica actitud que no se queda en el mundo de las palabras, sino que requiere el abandono real y efectivo de los prejuicios, sin que ello necesite agregar uno nuevo(347). Sin embargo es mucho más concreto en sus notas a las objeciones de Bourdin, al que dirá que, cuando se trata de buscar verdades metafísicamente ciertas, no se debe dar más crédito a lo dudoso que a lo abiertamente falso(348). Buscando certezas metafísicas no nos podemos contentar con lo meramente probable, pero tampoco en materia de ciencia, tal como hemos visto, el camino válido es el de la probabilidad, sino el de la necesidad. Las certezas metafísicas y científicas deben ser necesariamente verdaderas, y el único procedimiento de obtener una total certeza es el de no prestar más crédito a lo dudoso que a lo abiertamente falso.

---

luntate plane in contrarium versa dicere: non habeo oculos, caput, corpus, sive, ut verbo dico, credere, dicere, ponere oppositum ejus, quod dubium est:?

(346) Leibniz, Animad. in p.p.c.c. vol. IV, pgs 326-327: "non video quid prosit dubia habere pro falsis: hoc foret non exuere praejudicia, sed mutare".

(347) Vid. quintae responsiones, A.T. VII, pgs 348-350.

(348) Objectiones septimae, notas a \_\_\_\_\_. A.T. VII, pg. 461: "Ubi dixi dubia esse aliquandiu pro falsis habenda, sive tantumquam falsa rejicienda, tam manifeste explicui me tantum intelligere, ad veritates metaphysice certas investigandas, non majorem habendam esse rationem dubiorum, quam plane falsorum".

Consiguientemente, la duda metódica es un medio para posibilitarnos encontrar la verdad de manera mediata, suprimiendo el error directa y totalmente. Su utilidad radica en esa misma posibilidad, al librarnos de toda suerte de prejuicios (ab omnibus praejudiciis nos liberet), al facilitar el camino para poder separar la mente de los sentidos (viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abdu-cendum), de tal manera que, si previamente se ha cortado y suprimido toda posibilidad de duda y de error, en el posterior descubrimiento de la verdad no volveremos a tener ninguna (quae postea vera esse comperiemus, non amplius du-bitare possimus)(349). He aquí, pues, sus tres finalidades claramente determinadas, librarnos de los prejuicios, separar la mente de los sentidos, y eliminar toda posterior duda en el mundo de la metafísica, en especial, y en el de la ciencia, en general. Se trata de una cura purificadora de la mente (350), que intenta dejarla dotada de la posibilidad auténtica de un ejercicio racional. Este procedimiento de limpieza se lleva sobre el mundo de creencias sostenidas por el hombre de una manera acrítica, y debe adquirir una total amplitud, lo que no implica que deba realizarse llevándose sobre todas y cada una de las creencias en particular, sino que basta con que se lleve sobre los principios en los que se apoyan aquellos:

"Neo ideo etiam singulae erunt percurrentiae, quod operis esset infiniti; sed quia suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud orne quod olim credidi nitabatur"(351).

(349) M.M., Synopsis, A.T.VII, pg 12

(350) Vid., L.J.Beck, The Metaphysics of Descartes; A study of Meditations, Oxford. At the Clarendon Press 1.965, pg31.

(351) M.M. Med. I, A.T.VII, pg 18.

Fijémonos por un momento en estos "principios" sobre los que se apoyan las creencias que no han pasado por el tamiz de la duda. ¿A qué se está refiriendo Descartes con este término? E. Gilson ha advertido que, en el sentir cartesiano, "opinión" aparece, muchas veces, con el significado de "creencia", y que, mientras las opiniones son creídas, las verdades son sabidas(352). No queremos entrar ahora en la discusión sobre los distintos tipos de asentimiento que se llevan sobre contenidos claros y distintos, u oscuros y confusos. Sólo queremos ver como los "principios" han de referirse, muy especialmente, a la forma del asentimiento, o razón por la cual asentimos a un contenido de conocimiento. La crítica de la duda es, desde este nuevo aspecto, una crítica de las razones formales que mueven nuestra voluntad a dar el asentimiento(353). Así nos encontramos con el más profundo sentido que este proceso purificador de la mente tiene con respecto al error. En efecto, un conocimiento pasará a ser considerado como erróneo por Descartes, siempre que el juicio correspondiente se realice bajo el mandato de una razón formal de asentimiento indebida o inadecuada, es decir, que no se apoye en la evidencia o en la luz sobrenatural de la razón. Dejando de lado todo el campo temático del asentimiento a materia revelada, en este punto nuestro autor va mucho más allá que los defensores de una teoría de la verdad entendida como correspondencia, ya que, además de ella, se exige que no sea fortuita, sino avalada por una forma de asentimiento correcta.

---

(352) Vid. E. Gilson, Commentaire, e.c. p. 170.

(353) Vid. Secundae responsiones, A.T.VII, p. 147.



¿Cuáles son estas diversas formas de asentimiento? ¿Cuáles las razones por las que ordinariamente asentimos? Muchas veces, movidos por los prejuicios, otras, basados en los datos de los sentidos, algunas, influidos por alguna disposición de la fantasía, y muy pocas, ayudados por la evidencia, o por la luz natural de la razón. Esta última forma de asentimiento va a ser la única válida. Todas las demás son principios inválidos en los que se apoyan nuestras creencias y sobre los que se va a llevar con más intensidad el poder destructor de la duda; y al final de ésta, encontrado el "cogito" que se presenta impositiva y evidentemente, vuelve a ratificarse la validez de tal principio o razón de asentimiento, frente a todos los demás.

Conviene advertir que la evidencia, como razón formal de asentimiento, sólo va a carecer de validez dentro del proceso de la duda cuando aparecen unos motivos muy especiales, el Deus deceptor y el genius malignus, que, generalizando la duda y extendiéndose sobre el terreno de lo inteligible, parecen implicar un desmoronamiento del principio de evidencia. Sin embargo, en Descartes hay una tendencia a no considerar, dentro de la marcha metodológica de la duda, totalmente desprovisto de valor aquello que se presente clara y distintamente al espíritu, entre lo que se encuentra no sólo el "yo" personal, sino también ciertos conocimientos matemáticos, tal como muestra con suficiencia el siguiente texto:

"Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me convertito, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu de aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando

verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam"(354).

El principal motivo por el que tales verdades de contenido matemático han entrado en el campo de la duda universal es el de la suposición de que la naturaleza humana, creada por un Dios, o intervenida por cualquier otro poder superior, sea tal que se equivoque siempre, incluso en el conocimiento de aquellas cosas más evidentes(355). A pesar de todo ello, lo que resulta fácil de comprender es que, cuando el sujeto se vuelve hacia las cosas que son concebidas clara y distintamente, no puedo dejar de asentir a ellas, precisamente porque se trata de un asentimiento necesitante que, bien mirado, en realidad no entra en crisis con la duda, y que además, en su meta, aparece ampliamente revalidado.

Pero conviene precisar algo más la cuestión. Hay un efectivo privilegio en el conocimiento de los objetos matemáticos, por la simplicidad con que cuentan y por el carácter que tienen de referirse a un mundo en el que no cuenta demasiado su existencia real. Es algo con lo que se cuenta en las Regulae y que vuelve a estar presente en las Meditationes(356). La evidencia de las ciencias matemáticas es

(354) M.M. Med III, A.T.VII, pg. 36.

(355) Vid., Ibid.

(356) O.O. Med. I, A.T.VII, pg 20: "Quapropter ex his forsam non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependunt, dubias quidem esse; atqui Arithmetice, Geometrie, aliasque ejusmodi, quae non nisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant atque utrumque sint in rerum natura necno, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere".

tal, que para que puedan considerarse como sujetas a error, como dudosas, se va a exigir unos niveles especiales de duda. Y, aun contando con ellos, lo que conviene distinguir es que aquello de lo que se va a dudar es, en todo caso, de los objetos, de los contenidos de estos conocimientos, de la materia del asentimiento, pero no de su forma o razón. En resumen, parece que el proceso de la duda implica el rechazo, no sólo de unos contenidos de conciencia que por ser más o menos compuestos pueden entrar en crisis, sino también, y muy especialmente, de toda forma o razón de asentimiento que no sea la evidencia. En otras palabras: mientras que, con la duda metódica, llevada a su límite, entra en crisis todo contenido sobre el que puede llevarse el asentimiento, no hay que concluir por ello que la forma de asentimiento sostenida en la evidencia sea considerada como inválida en ningún momento del proceso.

Todo este problema tiene, indudablemente, su relación directa con el tema del error. Con un primer paso, los conocimientos que se refieren al mundo externo caen dentro del ámbito de la duda, y pasan a considerarse como falsos, basándose en unos motivos reales o verosímiles. Frente a ellos, los conocimientos matemáticos que pertenecen al mundo de la conciencia y que, por lo tanto, gozan de una interioridad, van a exigir otros motivos de duda más generales. Las posibilidades de error en un ámbito y otro son también distintas: en el primero, las cosas sensibles se presentan a la conciencia a través de las ideas, mientras que en el segundo, las ideas son los mismos objetos de la ciencia matemática, con lo que la problematización de la verdad del mun-

do externo es mucho mayor que la del mundo matemático, al presentar el primero una típica mediación gnoscológica de la que carece el segundo. La exterioridad y composición de las cosas sensibles hacen que su conocimiento sea mucho más oscuro y confuso que en aquellos otros casos en los que se da una auténtica evidencia de presencialidad y una relativa, pero suficiente, simplicidad objetual. Pero la evidencia no es sólo una característica de los contenidos de conocimiento, sino que también se refiere a la forma o razón del asentimiento, lo que, traducido a la problemática del error, significa que la verdad formalmente dicha sólo puede darse con esta forma. No se trata del alcance casual de la verdad, sino de su autojustificación por la evidencia, fuera de la cual todo motivo de asentimiento es causa formal de error.

Volviendo más directamente sobre el proceso de la duda, conviene apreciar en ésta un sentido de repliegue sobre el sujeto, como se muestra con el abandono de los contenidos de conciencia, pero no de sus actos:

"Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur. Sed vero etiam ego idem sum qui imaginor; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit. Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto: videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio" (357).

Sin embargo, es en la Recherche de la Vérité donde más abiertamente aparece la distinción entre contenidos y actos, a la vez que es el lugar donde nos encontramos con la duda como un progresivo repliegue hacia el interior del hombre, hasta encontrar el punto subjetual adecuado en el que pueda descansar toda la posterior evidencia. y, consiguientemente, el fundamental elemento distintivo entre la claridad y distinción que el conocimiento matemático lleva consigo, y la que surge del "yo". Las primeras líneas del texto latino publicado en 1.701 caracterizan a la duda como proceso de interiorización destinado a la localización del polo subjetivo en el que descanse la certeza. Se puede dudar de todas las cosas cuyo conocimiento viene a través de los sentidos, pero no de la propia duda, y quedar, a la vez, en la incertidumbre de si se duda:

"Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse; sed de tua dubitatione numquid dubitare et an dubites, necne, dubius haerere potest"(358).

Es cierto que la dicotomía con que se presenta este texto no agota todas las posibilidades de división, pero ello no impide que pueda precisarse sin conccionar el sentir cartesiano, ya que puede dudarse de los conocimientos de las cosas sensibles, pero no de que puede dudarse de tal conocimiento, y, en segundo lugar, también puede dudarse de los conocimientos matemáticos, tal como se mostró en las Meditatio-

nes, pero aquí tampoco podría dudarse de tal duda. Los textos volverán a presentar la separación entre los objetos externos que pueden ponerse en duda, y la certeza de la propia duda como acto (359), pero con ellos se vuelve a mostrar el hecho fundamental de que son los objetos los que se disuelven y no los actos. Si bien el objeto de la duda es un objeto, el objeto de la certeza es un acto y el sujeto que se muestra en tal acto (360).

Concluyendo, tendremos que admitir que Descartes, en el proceso de la duda, como camino de interiorización, al huir de todo tipo de prejuicios y posibilidades de error, aboca a la primera verdad metafísica según el orden de las razones, pero debiendo reconocer que:

a) El conocimiento matemático, versando sobre un objeto más simple e interior al hombre que el que pueda encontrarse en el mundo exterior, es más cierto y menos expuesto a error. Para que tal conocimiento pueda incluirse en el paréntesis de la duda se exige la presencia del deus deceptor y del genius malignus.

b) Si la duda se lleva sobre los principios en los que se intenta mantener las creencias, parece que con este procedimiento metodológico debe considerarse como inválida toda forma de asentimiento que no sea la evidencia.

c) La duda, como proceso de repliegue del sujeto

(359) Vid. o.c. p. 525

(360) Vid. Ibid.: "certitudo vero necum dubitationem, neque ipsam, spectabat".

hacia sí mismo, se encuentra con la verdad, que habita, como para San Agustín, en el mundo interior del hombre. De la misma manera, el ámbito de certeza se va recludiendo en los actos subjetivos y en el sujeto mismo. Como la matemática es una ciencia que versa sobre auténticos objetos, y no sobre los actos, más íntimos al hombre, puede caer en las redes de la duda, lo que resulta imposible para los propios actos.

C) Los prejuicios y la pseudoevidencia.

La exigencia de evidencia como razón formal de asentimiento, que nos muestra el proceso de la duda metódica, requiere, por su parte, el rechazo de otras formas o razones inválidas que se constituyen en causa formal del error. Los prejuicios son, sin duda, el principal motivo por el que se aboca al conocimiento erróneo, y, tal como advierten los Principia Philosophiae, la causa de que se tome lo pseudoevidente como evidente. Damos nuestra conformidad a la pseudoevidencia cuando asentimos de una forma acrítica, y por ello la duda metódica es el mejor instrumento de lucha contra el prejuicio en general, lo mismo que el "abducere mentem a sensibus" se constituye en procedimiento especial para terminar con aquellos que se originan con la confusión entre cuerpo y alma.

Los artículos 71 y siguientes de la última obra citada afirman que la principal causa de los errores está en la presencia de los prejuicios originados en la infancia, que persisten a lo largo de los años, incluso cuando el hombre ha podido alcanzar una relativa madurez, y en el poder que tienen para hacernos asentir por razones preconcebidas frente a las percepciones actuales. Todo ello está implicando el hecho de que el prejuicio significa una inmadurez en el hombre que coarta su libertad. Pre-juicio es un juicio, que no se realiza conforme al poder natural de la razón. La



voluntad, en vez de centrarse en lo evidentemente presente al entendimiento, actúa bajo la presión de las pasiones del cuerpo. Pre-juicio es aquello que obliga al asentimiento de la voluntad antes de constituirse el contenido evidente que dé paso al auténtico juicio, lo que, para Descartes, sólo puede conseguirse con la ayuda del método de la duda que nos permite, saliendo de las garras de la pseudoevidencia, llegar a la posesión de lo auténticamente evidente.

La pseudoevidencia está íntimamente emparentada con el prejuicio, aunque no deben tomarse como idénticos. En efecto, mientras que la evidencia es una característica de las ideas presentes a la mente pura y atenta, la pseudoevidencia no es más que la creencia en la presencia de lo que no es presente, ya sea porque la idea es oscura y confusa, o, porque la mente no es ni pura ni atenta, ya que se encuentra en estado de mezcla con factores corporales que, predominando sobre la "fuerza espiritual cognoscitiva", forman un obstáculo a su funcionamiento. En segundo lugar, para que se dé la evidencia se requiere la atención como factor dependiente de la voluntad, presente en el propio acto del entendimiento. Su falta, total o parcial, favorece, en mayor o menor grado, el asentimiento a lo oscuro y confusamente percibido.

Si quisiéramos resumir en pocas palabras las relaciones entre los prejuicios y la pseudoevidencia, tendríamos que decir que los primeros son la causa de los errores en el hombre, porque son los responsables de que se tome como evidente lo que no lo es. Los prejuicios sólo pueden desaparecer

de la panorámica humana mediante la efectiva presencia de una actitud crítica, mediante un método que nos permita alcanzar lo más genuinamente evidente, y con ello, sus caracteres esenciales. La auténtica evidencia, psicológicamente considerada, no se distingue de la pseudoevidencia, puesto que las dos se presentan al sujeto con los mismos caracteres y exigencias de indubitabilidad, forzando a la voluntad a dar el asentimiento. Pero se distinguen entre ellas en que la irresistibilidad de la evidencia se encuentra al final de una prueba "especialmente inventada para experimentarla" (361), mientras que, con respecto a la pseudoevidencia, el sujeto carece de tal medio, y, sin contar con el ejercicio ascético de separación de la mente, se deja influir por una "pseudo-naturalidad que nosotros mismos hemos fabricado con nuestras confusiones y prejuicios" (362) y alimentada por toda una serie de "hábitos nacidos de la tradición pueril" (363).

La necesidad de acabar con los prejuicios y evitar la pseudoevidencia no es un simple precepto metodológico; lleva consigo una densa significación de contenido antropológico. Para decirlo con palabras de H. Gouhier, no es un simple reconocimiento del error y de la posibilidad de llegar a la verdad, sino que "la metafísica exige una ruptura con los hábitos que son la fuerza de la pseudoevidencia, y la adquisición de otros nuevos sin los que la auténtica evidencia no

(361) Vid. H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes ed. cit., pg 23.

(362) Vid. M. Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier, Ed. Montaigne, 2 vol, Paris 1953, vol II, pg 168

(363) L. Brunschvicg, Mathématique et métaphysique en Descartes, E.P.U. vol I, e.o., pg53.

sería más que un matiz efímero. También la filosofía es una lucha entre la razón y la memoria, razón por la que el hombre llega a ser hombre, y memoria por la que continúa en la niñez"(364). Este singular combate entablado entre la memoria y la razón no es sino una pugna entre los recuerdos de un pasado y la plenitud racional exigible para una actual percepción clara y distinta. Sin embargo, este "pasado", dicho de la actitud filosófica cartesiana, no ha de entenderse como exclusivo del propio individuo, como la niñez. Hay otro, el de la humanidad, paralelo al primero, que, sumándose con él, se convierte en otra fuente de prejuicios. Si quisiéramos decirlo en terminología científica actual, podría afirmarse que la ontogénesis reproduce la propia marcha de la filogénesis. La niñez de la humanidad se encuentra reproducida en la niñez concreta de este hombre. Los prejuicios de la historia de la humanidad, plasmados en la suma de creencias que nos han antecedido, se encuentran, de alguna manera, reencarnados en la infancia de cada uno de nosotros, y favorecidos, muy especialmente, por la enseñanza de los preceptores, que no hacen sino ahondar en nuestra memoria todo el conjunto de opiniones inmaduras de quienes nos antecedieron:

"Et ainsi encore je pensai que, pource que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle."(365).

(364) H. Gouhier, O.C., pg 53.

(365) D.L., II p., A.T.VI, pg 13.

Nuestros apetitos y nuestros preceptores son los dos motivos de la aparición y matonimiento de la prevención, factor suficiente que impide que pueda llegarse al asentimiento de lo auténticamente evidente. Por los apetitos nos ligamos a nuestros primeros años de infancia, en los que se daba una mezcla y un dominio del cuerpo sobre el alma. Por nuestros preceptores, y a través de su ciencia tradicional, nos encontramos sujetos a la infancia del mundo, repitiendo en nosotros toda suerte de errores y decepciones cometidos por la humanidad. Los primeros son, de alguna manera, inherentes a nuestra propia situación de hecho, y los segundos se suman a los primeros, de tal manera, que "si de los prejuicios no está nadie totalmente exento, los más dañados por ellos son los que han estudiado más las malas ciencias"(366). Las consecuencias directas que de ello emanar son, tanto el hecho de que el consenso, fruto de la prevención colectiva, no puede ser nunca criterio de certeza, como el que los conocimientos derivados de los sentidos no pueden ser aceptados ni merecer aprobación, hasta tanto no se realice una previa crítica de su valor.

Habiendo leído en el gran libro del mundo, Descartes se había encontrado con que, ni siquiera las cosas que pueden parecer más extravagantes y ridículas dejaban de merecer la aprobación de otras sociedades y pueblos, con lo que nuestro autor llega a la firme resolución de no dejarse persuadir por el ejemplo y la costumbre. Negar su con-

---

(366) Pr. Ph. Lettre-préface, A.T. IX-2, pg 12.

fianza a estas actitudes aceptadas acríticamente, servía al propio Descartes para colocarse en una auténtica postura de madurez. Poner en duda los hábitos adquiridos que, en realidad, a nivel social no son más que prejuicios colectivos, le proporcionaba la ocasión de derribar la barrera que le impedía la auténtica visión de lo evidente. Textualmente dice nuestro autor: "aprendía a no creer demasiado en lo que yo me había persuadido mediante el ejemplo y la costumbre, y así me libraba, poco a poco, de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural e impedirnos escuchar nuestra razón"(367).

Por su parte, nuestra propia infancia ha sido también el origen de muchos de nuestros errores, por cuanto en esta etapa de la vida domina una forma de pensamiento que puede calificarse de "sensista", y que R. Lefevre y G. Lewis han preferido apellidar de "pervertido"(368). Este tipo de pensamiento pervertido estaría caracterizado por el dominio del cuerpo sobre las facultades más puras y nobles de conocimiento, por un predominio de los conocimientos oscuros y confusos de los sentidos frente a la claridad y distinción de los contenidos intelectuales, y por un dejarse llevar de las pasiones e instintos corporales en contra de la actividad auténticamente libre.

El juicio o razón puede mostrarse encubierto por la presencia del prejuicio, que no es más que una segunda na-

(367) D.E. I p., A.T.VI, pg 10. El texto latino es, quizás, más contundente: "Et ita sensim multis me erroribus liberabam, mentemque veris rationibus agnoscendis aptiorem reddebam..." Vol. cit, pg 545.

(368) Cfr. R. Lefevre, o.c. pgs 18-24; y G. Lewis, o.c., pgs. 124-125.

turaliza que se ha construido el hombre con su costumbre de juzgar desconsideradamente de las cosas(369). Por eso, el método de la duda tiene que presentarse como una técnica que nos capacite para librarnos de esos prejuicios, oponiendo una estricta atención y una voluntad libre de las ataduras del cuerpo a una curiosidad desatada y premetódica y a una confianza ciega en los sentidos. Hay una exigencia fundamental para desechar de sí los prejuicios adquiridos en los primeros años de existencia: la de dejar funcionar a la razón humana conforme a sus propias leyes. Los peligros del predominio del cuerpo sobre la razón se concentran en la existencia de prejuicios originados "ab infantia", "in prima aetate", "ab ineunte aetate"(370). Es en la infancia cuando comienzan a formarse nuestros prejuicios y, con ellos, la persistencia de nuestros errores. Si queremos abandonarlos, nos encontramos con la necesidad de suspender el juicio sobre aquellas cosas que hemos admitido como verdaderas, y pasar nuestras opiniones por el tamiz de la duda, depurando nuestra mente de contenidos dudosos y falsos. A todo ello hay que añadir la exigencia de mantenerse constantemente con una voluntad de no dar nunca el asentimiento a la materia en cuya formación intervienen los prejuicios que continúan en la memoria:

---

(369) M.M. Med.VI, A.T.VII, pg. 82: "Multa vero alia sunt quae, etsi videar a natura doctus esse, non tamen reuera ab ipsa, sed a consuetudine quadam inconsiderate iudicandi accepi, atque ideo falsa esse facile contingit."

(370) Vid. Pr. Ph, p-I, art. LXXI, A.T.VIII-1, pg. 36; Respon-  
siones sextae, A.T.VII, pg 438 y ss.; R.V. A.T.I, pg  
509; a XXX, Marzo 1.638, A.T.II, pg 39; a Mosland, 2 Mayo  
1.644, A.T.IV, pg. 114; a Morus, 5 Feb. 1.649, A.T.V, pg.  
509, etc.

"car enfin, pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné, quoiqu'on ne laisse pas pour cela de retenir toutes les mêmes notions en sa mémoire"(371).

Si los prejuicios son la primera causa de nuestros errores y el origen de pseudoevidencias, ¿cómo podremos salir de ellos?. La respuesta ya la hemos dado anteriormente. La única forma efectiva de salir del mundo del prejuicio es la práctica de la duda metódica. Pero, como en otras muchas cuestiones de la problemática cartesiana, conviene distinguir dos aspectos que se implican mutuamente; uno psicológico, que versa sobre la originación de los prejuicios y las pseudoevidencias en el hombre, y otro que se lleva sobre la filosofía de la evidencia, y que supone previamente tal estudio psicológico(372).

Con ello nos vemos abocados a tres cuestiones que debemos resolver. La primera mostraría las condiciones psicológicas de la formación de prejuicios y pseudoevidencias. La segunda iría, en un terreno más propiamente psicológico, sobre la posibilidad y necesidad de distinción entre la evidencia y la pseudoevidencia. La tercera cuestión, con un sentido más concreto, debería dirigirse al estudio de la capacidad del entendimiento para rectificar los errores cometidos por los sentidos.

(371) A. Giersel, 12 Enero 1.646, A.T.IX-1, pg. 204.

(372) Vid. H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, e.c. pp. 11: "La philosophie de l'évidence se heurte à une difficulté: la puissance de la pseudo-évidence. Or, pour vaincre une "difficulté" de cette sorte, il faut en connaître l'origine. La philosophie de l'évidence suppose une psychologie de la pseudo-évidence".

A) Por lo que se refiere al primer punto, nos encontramos con que las causas psicológicas de los errores, tal como se dice en la primera parte de los Principia Philosophiae, son cuatro, ocupando el primer lugar la que apunta a la aparición de los prejuicios en la infancia(373), motivada por el hecho de que "en los primeros años nuestra mente estaba tan ligada al cuerpo que no se ocupaba en otros pensamientos que en aquellos que sentía que afectaban al cuerpo(374). De esta unión y mezcla, no superada con el paso de los años, surge el prejuicio que más ha influido en el destino de la metafísica, consintiendo el mantenimiento de cuantos errores han albergado en ella tradicionalmente:

"Unde factum est, ut multo plus substantiae, seu corporitatis, esse putaret in saxo aut metallis, quam in aqua vel aere, quia plus duritiei et ponderositatis in iis sentiebat"(375).

La reducción del ámbito de la substancia a lo corpóreo es el comienzo de todo materialismo sensualista, que viene originado por el prejuicio de considerar como m's cierto, más presente, y más sustantivo, todo lo que nos llega por los sentidos.

La segunda causa psicológica del error, en íntima relación con la primera, se encuentra en la persistencia de tales prejuicios(alteram errorum causam esse, quod prae-

(373) Pr. Ph., p.I, art LXXI, A.T.VIII-1, pg 35: "Praecipuam errorum causam a praejudiciis infantiae procedere".

(374) Ibid.: "Nempe in prima aetate, mens nostra tam arcte corpori erat alligata, ut non aliis cogitationibus vacaret, quam iis solis, per quas ea sentiebat quae corpus afficiebant".

(375) Ibid., pg 36.



judiciorum oblivisci nequamus)(376). El hombre, conforme va consiguiendo desatar la mente de las pasiones y sentidos corporales, empieza a investigar acerca de las verdades de las cosas, y puede rectificar los errores que cometió en los primeros años de su vida; pero los prejuicios, que han formado un hábito, no se borran tan fácilmente de la memoria(non tamen ideo facile ipsa ex memoria sua expungit)(377), y continúan presentes en el cuerpo facilitando, continuamente, el error del entendimiento.

En tercer lugar, y siempre en conexión con los motivos señalados con anterioridad, señala Descartes el hecho de la fatiga de la mente ante la percepción continuada, poniendo especial énfasis en el cansancio que se produce en la mente por la intuición intelectual de las cosas que no pueden presentarse ni por los sentidos, ni por la imaginación. Hay una cierta dificultad psicológica para conseguir la auténtica evidencia de lo intelectual, que deriva de la situación concreta del hombre como compuesto de cuerpo y alma, y del predominio de los prejuicios. La actividad derivada del cuerpo y la canalización de la atención hacia lo material llevan consigo que la mente no pueda obtener lo que, gnoseológicamente hablando, es fácilmente cognoscible:

"omniumque difficillime ad illa attendit, quae nec sensibus, nec quidem imaginationi praesentia sunt: sive quia talem, ex eo quod corpori conjuncta sit, habet naturam, sive quia in primis annis, cum tantum circa sensus et imaginationes occuparetur, majorem de ipsis quam de caeteris

(376) l.c. art., LXXII, pg 36.

(377) Ibid.

rebus cogitandi usum et facilitatem acquisivit"  
(378).

De forma clara, nos vuelve aparecer ahora la coimplicación entre una cierta dificultad psicológica para encontrar lo auténticamente evidente, y una indiscutible facilidad gnoseológica que su conocimiento comporta en sí. Era algo que ya había señalado Descartes en las Regulae(379), aunque entonces se refiriera al privilegio cognoscitivo de que gozan las naturae simplices. Lo importante, en este momento, es hacer notar que la facilidad para juzgar de contenidos sensibles, motivada por la actividad del prejuicio, implica el mantenimiento de la pseudoevidencia, y, con ella, una desviación del sujeto: el hombre se sitúa de forma incorrecta para llegar al auténtico conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas, lo que sólo podría lograrse mediante una acertada orientación impuesta por la mente a la actividad cognoscitiva:

"Et quia revera nullam rem, qualis ipsa est, sensu solo percipimus, ut infra clare ostendetur, hinc accidit, ut plerique in tota vita nihil nisi confuse percipiant"(380).

Por fin, en cuarto lugar, nos encontramos con el hecho de que, favorecido por esa unión entre cuerpo y alma, tan intensa en los primeros años, y como consecuencia de los prejuicios que de ella derivan, el hombre presta su atención

(378) l.o., art LXXIII, pg 37.

(379) Vid. Reg. XII, A.T.X, pg. 422.

(380) Pr. Ph., I p., art LXXIII, A.T. VIII-1, pg. 37; y vid. M.M. Med VI, A.T.VII, pg 75.

más fácilmente a lo material que a lo auténticamente espiritual. Como consecuencia de esta tendencia general, nos encontramos con el caso especial de que, incluso en el mundo del lenguaje, se suele prestar más fácilmente atención al fonema, o símbolo físico, que al contenido, o concepto, con lo que se produce un distanciamiento entre la palabra y el pensamiento, e, inevitablemente, se cae en una auténtica logomaquia(381).

B)La segunda cuestión a resolver era la de la distinción que pueda haber entre la evidencia y la pseudoevidencia. Tanto en el primer caso como en el segundo se cuenta con la indubitabilidad del sujeto en la aceptación de los contenidos. Así pues, psicológicamente hablando ambas son iguales. Sin embargo, no por ello debe concluirse que, gnoseológicamente consideradas, sean idénticas, ya que la evidencia sale victoriosa de la prueba metodológica de la duda, mientras que la pseudoevidencia sucumbe en ella. Las objeciones al criterio cartesiano de la evidencia, en el mundo filosófico de la época, no se hicieron esperar. Mersenne, en las Objectiones secundae, haciéndose eco del coeficiente subjetivo que este criterio implica, preguntaría a nuestro autor por los motivos en los que se apoya para concluir que las cosas conocidas claramente y distintamente no pueden dar origen a engaño(382), cuando hay muchos contenidos que se presentan muy claramente al sujeto y que, sin embargo, son falsos. La respuesta carte-

---

(381) Vid. Fr. Ph. p I, Art. LXXIV, A.T.VIII-1, pgs. 37-38.

(382) Vid. Objectiones secundae, A.T.VII, pg 126: "Sed unde habes quod in iis, quae clare et distincte putas te cognoscere, certum sit te neque decipi, neque posse decipi".

siana zanja la cuestión sin dejar opción a una polémica mayor. Nuestro autor afirma tajantemente la imposibilidad de que alguien se engañe si toda la claridad del conocimiento se obtiene sólo del entendimiento, sin interferencia de los sentidos, o la presencia de cualquier prejuicio:

"Nec obstat, quod saepe simus experti alios deceptos fuisse in iis quae sole clarius se scire credebant. Neque enim unquam advertimus, vel ab ullo adverti potest, id contigisse iis qui claritatem suae perceptionis a solo intellectu petierunt, sed iis tantum qui vel a sensibus, vel a falso praeeiudicio, ipsam desumpserunt"(383).

Porque, en realidad, la "claridad" de los conocimientos derivados de la sensibilidad (o de los prejuicios en general) sólo es una cierta "vivacidad y expresión" (vividus et expressus), que únicamente puede tomarse por evidencia cuando no se posee ningún conocimiento exacto de las cosas sensibles (384). Y la exactitud en este tipo de conocimiento se logra, exclusivamente, mediante una actitud crítica que permita mantener el predominio del entendimiento, y valorar, en su justo precio, la percepción sensible.

Hobbes, por su parte, atacando directamente a la evidencia del "cogito", afirmará que la expresión "magna lux in intellectu" sólo puede entenderse metafóricamente, ya que "quien no tiene ninguna duda pretendo estar en posesión de una tal claridad, y su voluntad no tiene una menor inclina-

(383) Responsiones Secundae, A.T.VII, pg 146.

(384) Vid. Med., Med. VI, A.T.VII, pg 75.

ción para afirmar aquello de lo que no tiene ninguna duda, que quien tiene un perfecto conocimiento (non minorem quam qui revera scit). Así pues, esta luz puede ser la causa por la que alguien pueda tener y defender con obstinación alguna opinión, pero no le puede hacer conocer con certeza que es verdadera"(385).

Las razones aludidas en contra de la evidencia están claras: No hay distinción entre la evidencia y la pseudo-evidencia ya que la misma claridad y distinción, con que se considera en posesión el sujeto, es la causa directa de la obstinación en un contenido injustificable, o, lo que es lo mismo, utilizando la terminología cartesiana, la propia claridad sería motivo de la prevención. La objeción de Hobbes, que se encuentra situada en la misma dirección de las procedentes de Mersenne, merece en Descartes una contestación muy similar a la que da al autor de las Objectiones secundae: Una cosa es estar en posesión de algo, y otra, muy distinta, pensar que se posee, dándose una gran diferencia entre la percepción evidente y la opinión obstinada:

"Nemo enim necesse est per lucem in intellectu intelligi perspicuitatem cognitionis, quam forte non habent omnes qui putant se habere; sed hoc non impedit quominus valde diversa sit ab obstinata opinione absque evidenti perceptione concepta"(386).

C) Si los prejuicios y la pseudo-evidencia llevan consigo un predominio del cuerpo sobre el alma, y con ello, la mejor situación para que el entendimiento caiga en el error,

(385) Objectiones tertiae, Obj XIII, A.T.VII, pgs 191-192.

(386) Responsiones tertiae, Resp. ad obj. XIII, A.T.VII, pg 192.

¿qué facultad está capacitada para sacar al espíritu del error que puede cometer bajo la presión de unos datos sensibles ilusorios, o de esa segunda naturaleza que se ha construido el hombre y que interfiere en la búsqueda de la verdad? La respuesta cartesiana a esta pregunta no puede ser otra que la que deja al entendimiento como único rectificador de los contenidos de conciencia;

La admisión de los engaños de los sentidos entre los motivos reales de duda aparece en las primeras páginas de las Meditaciones, coincidiendo con los primeros niveles de este procedimiento metodológico(387), y es casi al final de la sexta, cuando, según el orden de las razones, Descartes siente la necesidad de revalorizar, de alguna manera, el conocimiento sensible. Para nuestro autor, la naturaleza, entendida como reunión de todo lo que Dios ha dado al hombre, en cuanto compuesto de cuerpo y alma(388) no puede enseñar nunca nada acerca de la verdad de las cosas existentes fuera de nosotros, ya que:

"de iis verum scire ad mentem solam, non autem ad compositum, videtur pertinere"(389).

Con esta afirmación, se abre paso a un campo de discusión con los autores de las Objectiones Sextae. Conviene precisar dos puntos complementarios que nos advierten, en primer lugar, de que no se puede sacar conclusión con respecto a las cosas que existen fuera de nosotros desde la percepción de los sentidos

(387) Vid. M.M. Med.I, A.T.VII, pg. 18

(388) Vid. O.C. Med.VI, pg., 82.

(389) Ibid., pgs.82-83.

(390), ya que la verdad sólo puede ser conocida por el espíritu (mens). En segundo lugar, el problema en su aspecto negativo dice que, ante la confusión originada en los conocimientos dependientes de la sensibilidad, la rectificación del posible engaño sólo puede radicar en el entendimiento, única facultad capaz de reconocer el error cuando éste se da, porque de ella depende la auténtica evidencia.

Los filósofos y teólogos autores de las "Sextas objeciones" mostrarán su disconformidad con tal solución. Utilizando el conocido ejemplo del bastón en el agua, que aparece refractado a la vista, preguntarán "Quis corriget illum errorem? An intellectus?"; y ellos mismos dan la respuesta: "Nunquam, sed tactus" (391). No es el entendimiento quien se convierte en fiel, señalando la necesidad de corrección de una "deceptio" de los sentidos, sino otro de ellos, el tacto. Para Descartes, sin embargo, la solución no es tan simple. Hay que admitir que el sentido del tacto puede inducir a juzgar que el bastón es recto, pero sólo por "cierta costumbre de juzgar a la que nos hemos acostumbrado desde niños" (392). Pero, ¿por qué ha de preferirse el sentido del tacto al de la vista? Se necesita una razón que nos muestre la causa por la que se debe confiar más en uno que en otro. Por ello, hay que concluir que es el entendimiento el que corrige el error procedente de los sentidos (solus est intellectus qui sensus errorem emendat) (393)

---

(390) Vid. Ibid., pg 82

(391) Objectiones Sextae, A.T.VII, pg 418.

(392) Sextae Responsiones, A.T.VII, pg 439.

(393) Ibid.

Queremos hacer notar, como conclusión, algo con lo que volveremos a encontrarnos a la hora de analizar el papel que le corresponde al entendimiento en la elaboración de la "materia errandi". Cuando atendíamos con preferencia a la doctrina de las Regulae vimos cómo, para Descartes, la verdad y la falsedad sólo podían localizarse en el entendimiento(394), y cómo esta última entroncaba directamente con la actividad incorrecta de esta facultad en la composición de las "naturalezas". Ahora, en las Meditationes, aparece el curioso texto del análisis del trozo de cera(395). Acertadamente ha visto Don Mijuskovic que con él Descartes está apuntando al poder que tiene la mente de hacer juicios e inferencias, y a su capacidad de llegar a las verdades de las cosas de forma mediata, discursiva, e indirectamente(396).

Si, por nuestra parte, entendemos "mente" en su sentido más reducido, es decir, como "entendimiento", y contamos con las precisiones que hemos advertido en las Responsiones sextae, podremos decir que el entendimiento puede actuar discursivamente de dos maneras. La primera iría por vía de inferencia directa, hasta obtener una verdad que no es inmediatamente evidente. La segunda vendría representada por el poder que tiene de realizar argumentaciones, o inferencias,

(394) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pg 396.

(395) Vid. M.M. Med. II, A.T.VII, pgs. 30-31.

(396) Vid. Don Mijuskovic, Descartes's bridge to the external World: The piece of wax, en "Studi internazionali di Filosofia", III, Torino, Autunno 1.971, pg 65: "I propose to maintain that Descartes is attempting to show in Meditation II that the human mind has a power of making inferences, judgments, a capacity to arrive at truths mediately, discursively, indirectly (as opposed to intuitively, which is immediate, or direct, apprehension).".



- 243 -

indirectas y correctoras. Estas son las que, propiamente, permiten salir al espíritu de una situación de engaño en la que pueda encontrarse, y sustituir la pseudoevidencia, que le oscurece, por la evidencia que nace en el entendimiento con la ayuda de una voluntad purificada por el método.

D) Voluntad y método.

Repetidas veces se ha puesto de relieve: por muchos comentaristas los aspectos voluntaristas que aparecen en la duda metódica. Sin embargo, creemos que no se han obtenido de ello todas las conclusiones que una afirmación en tal sentido lleva consigo. Por lo que a nosotros interesa, conviene advertir dos puntos. Por un lado, la duda metódica como ejercicio purificador de la mente dice una referencia directa al tema del error, ya que la supresión de todo lo dudoso, al considerarlo como falso, va dirigida a la eliminación efectiva de los prejuicios, que son la primera causa del error. Además, por otro lado, el error, tal como lo entiende Descartes en su estadio definitivo, consiste en un asentimiento indebido de la voluntad. Cuando se produce el error, la voluntad queda incluida en una razón pervertida que sólo puede regenerarse mediante un ejercicio de limpieza que surge de ella misma hasta conseguir, mediante una fuerte concentración de la atención, la evidencia que sustituya, de una vez para siempre, la oscuridad y confusión por su claridad y distinción.

El método de la duda corre parejo con una actitud crítica exigida en Descartes por la necesidad de evidencia en todo tipo de conocimiento humano. Esta actitud crítica, concretada, de una manera especial, en conseguir una separación entre la mente y los sentidos, lleva a Descartes a la consideración del prejuicio como primera y fundamental causa psi-

cológica del error. Este sólo puede ser suprimido de la perspectiva humana cuando se abandone la confianza plena en los sentidos, sustituyéndola por la que debe merecer el entendimiento, ya que sólo él tiene el derecho y la posibilidad de conocer la verdad de las cosas y actuar como rectificador de los contenidos erróneos. La actitud cartesiana es, pues, una actitud madura, fruto de un juicio fuerte y eficaz, que exige la presencia de una voluntad constante de no aceptar nunca por verdadero lo que es dudoso o falso, lo que no puede resistir la contundente prueba de la duda, y huye de la oscuridad y distinción.

En el presente párrafo queremos hacer especial hincapié en el indiscutible hecho de la presencia de la voluntad en la realización del proceso de la duda. Muchos comentaristas de Descartes, desde la perspectiva del racionalista, o desde otras posiciones filosóficas, han señalado el papel fundamental que esta facultad juega, no sólo en la realización del error, sino también en el cumplimiento efectivo de un método dirigido a su supresión. Ya en las primeras líneas de las Meditaciones se señala que:

"*minus quae, propria libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare*"(397),

con lo que tendrá que admitirse que el procedimiento de la duda metódica está implicando una teoría del juicio según la

---

(397) Synopsis, H.M., A.T.VII, pg 12.

qual tanto el asentimiento como su rechazo dependen de la voluntad (398). En efecto, una de las vertientes más importantes de la duda se lleva sobre la necesidad de alejamiento del radio de influencia de los prejuicios. Estos tienen que considerarse como juicios en los que la voluntad no ha juzgado de acuerdo con sus propias leyes racionales, sino determinada por factores no racionales. Desde el momento en que se toma conciencia de la invalidez de tales asentimientos se comienza una anulación progresiva de las creencias y opiniones que se han aceptado acríticamente bajo el dominio de aquellos prejuicios. El procedimiento auténticamente cartesiano para ello es el de situarse en el mismo campo de la facultad del asentimiento, oponiendo una especie de "obstinación" metodológica, frente a la prevención y precipitación, para rechazar todo lo que contenga la más mínima posibilidad de duda.

Con todo ello, la voluntad no tiene, sin embargo, una actividad idéntica en intensidad a lo largo de todo el proceso. En el paso de los motivos reales y verosímiles de la duda a los metafísicos y metodológicos, exigidos para la máxima generalización, se requiere un aumento de actividad voluntaria, que llegará al límite en el nivel del "genius malignus". Allí encontramos expresiones como "manebo obstinate in hac meditatione" y "obfirmata mente cavebo" (399), que muestran sobradamente lo que queremos decir. Hemos llegado a poner un nuevo "prejuicio" que, "libremente querido", deja de ser tal, puesto que está en nuestras manos y, con él, a la máxima intensi-

(398) Vid. L.J. Boek, The Metaphysics of Descartes e.c., pgs. 62-63

(399) Vid. M. Med. I, A.T. VII, pg. 23.

ficación de una actitud que puede mantenerse gracias al ejercicio de la voluntad.

El sistema cartesiano ha sido llamado, con toda razón, racionalista. Su duda metódica es la actitud de un hombre maduro y libre de prejuicios que pone su empeño en encontrar la verdad sin ninguna coacción externa, libremente. Por otra parte, la teoría del error es, sin duda, juntamente con las implicaciones de su actitud filosófica, el campo en el que más claro aparece el voluntarismo. Por poca atención que se ponga en ello, puede decirse que el error y la duda metodológica marcan unos vectores de sentido opuesto, ya que es una y la misma facultad la que puede evitar y plenificar el error. Como consecuencia, hay que admitir una racionalidad del error, dado que con él se hallan presentes el entendimiento y la voluntad. Se trata de un fenómeno humano, al depender de esa voluntad que se constituye en criterio último de distinción entre hombres y animales. El error, metafísicamente hablando, sólo es explicable en un sistema en el que tenga cabida la libertad, y ésta es una de las ventajas que presenta la explicación cartesiana frente a otras. El hombre entra en el error por vía de voluntad y libertad, y vuelve a salir de él mediante la acción de esa misma voluntad que reniega del asentimiento indebido que antes dió.

Las expresiones que utiliza Descartes no dejan lugar a un posible desconocimiento del carácter voluntario de la duda. No hay que insistir en este punto. Anteriormente nos hemos encontrado con un texto en el que se dice que es la mente

quien, utilizando su propia libertad, se pone en tal actitud. Otros muchos reafirman esta opinión, aunque ninguno es tan preciso como el que nos aparece en los Principia:

"...in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam erremus"(400).

El término "credendis" muestra mejor que otros el terreno más exacto sobre el que se lleva la duda. Creer una cosa es juzgar sobre algo. Y el hombre puede dejar de juzgar sobre aquello que no es completamente "cierto y comprobado". Libremente puede romperse la unidad compacta del mundo de las creencias, pudiendo decir "no".

En esta posibilidad de suspender el juicio, negándose a dar el asentimiento, muchos autores han visto lo fundamental de la teoría cartesiana de la libertad. Desde este ángulo, ser libre sería, ante todo, la posibilidad de oponerse, de insolidarizarse, de decir "no". Con una orientación que, en lo fundamental, va por este camino, señala J.P. Sartre que en Descartes "la libertad se descompone en dos tiempos: en el primero es negativa y es una autonomía, pero se reduce a rehusar nuestro asentimiento al error o a los pensamientos confusos; en el segundo cambia de significación, es adhesión positiva, pero entonces la voluntad pierde su autonomía y la gran claridad que hay en el entendimiento penetra y determina la voluntad"(401).

(400) Pr. Ph., p.I, A.T.VIII-1, art., VI, pg 6; y vid. M.M. Med.I, A.T.VII, pg 22.

(401) J.P. Sartre, La liberté cartésienne, en "Situations" I., Ed. Gallimard, Paris 1.947, pg. 302.

No es el momento de entrar a discutir la validez o invalidez de tales opiniones; pero lo que resulta evidente es que, para Descartes, la voluntad cuenta con una variada gama de grados de intensidad que van desde la más absoluta indiferencia a la plena determinación, a la vez que, por naturaleza, tiene la posibilidad de afirmar y negar, pudiendo cambiar de sentido. Es la misma voluntad la que, en el primer momento de la duda, rehusa dar su asentimiento, y la que, ante la evidencia del entendimiento, se siente obligada a darlo.

Este asentimiento necesitante no puede considerarse como coacción externa ya que, por una parte, la división del espíritu humano en facultades no tiene el mismo sentido en Descartes que en la Escolástica, debiéndose entender cada una de ellas como vías de actuación, de una substancia única, y por otra, es la atención voluntaria, entendida como un "ad-tendere", la que colabora con la mente pura para conseguir la evidencia.

La presencia de la voluntad, en forma de atención, en el entendimiento, es, precisamente, uno de los factores más importantes que permiten entender cómo puede compaginarse la libertad negativa de la duda con la determinada ante la evidencia. En efecto, si a través de la duda voluntaria se llega a la primera y más profunda evidencia, parece que no deben entenderse como distintas, máxime, tal como quiere J. Laporte, cuando tal procedimiento, desde el ángulo de la voluntad, no es otra cosa que un conjunto de hábitos de atención(402). La

---

(402) J. Laporte, o.c., pg 37

duda se desarrolla mediante una atención voluntaria que se va reclusando hacia la interioridad del hombre, mediante una depuración de los contenidos hasta llegar a los propios actos subjetuales.

Terminemos esta serie de consideraciones sobre "voluntad y método" señalando con Yvon Belaval que, "si la verdad de una cosa tiene por regla la percepción clara y distinta que yo tengo de ella, lo mismo que la claridad de una idea depende de la atención, la duda voluntaria, que tiene esta atención en guardia, es la auténtica vía de la verdad y toma parte integrante del método. Es de una evidencia matemática lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu que no tengo ningún motivo de ponerlo en duda. Así, la práctica de la duda tiene una doble función: elimina lo dudoso y obtiene lo claro y distinto. Por su orientación, la duda no es un sentimiento patológico, se transforma en un sentimiento racional: cesa de ser una pasión pero, como la atención, como el juicio, surge de la voluntad, es decir, del libre arbitrio. En una palabra, la duda es metódica porque es homogénea con las operaciones del espíritu que descubren la verdad" (403).



B) El "cogito" como criterio y fundamento.

Como fruto del proceso de la duda, Descartes se encuentra con el "cogito", primera verdad en el orden de las razones. Este "yo" aparece con una claridad y distinción tal que no deja el m'is mínimo resquicio a la duda. Se constituye en una primera verdad, y a la vez, mediante un estudio en profundidad de sus características, permite el hallazgo de una regla con la que calibrar el resto de las verdades. Se trata, por otra parte, de un comienzo subjetivo, pero que, como el punto de apoyo que pedía Arquímedes para levantar el mundo, le sirve a Descartes para montar con valor objetivo la ciencia de la metafísica. Hallado por intuición, no es, sin embargo, el conocimiento evidente de una idea, sino de algo realmente existente con el que se comienza la elaboración de una primera ciencia sobre el mundo de lo real. Las matemáticas, moviéndose en el mundo de los posibles, a pesar de su evidencia, y de haber sido el primer objetivo cartesiano con el que pensaba ganar la batalla al escepticismo, a pesar de ser una ciencia modelica sobre la que debía levantarse todo posible saber humano, estaba situada en un ámbito desde el que el salto a lo real resultaba injustificable. Por ello, si Descartes quiere encontrar el punto de arranque que le permita justificar el mundo de lo existente tendrá que abandonar el terreno de la matemática y buscarlo en algo que, gozando de una idéntica evidencia, posea además el carácter de existente.

El paso de lo posible a lo real lo realiza Descartes a través del "cogito", y con él se lanza a una investigación sobre la verdad de las cosas fuera de toda posibilidad de error. Su aparición en la obra filosófica va precedida de algunos vislumbres y tanteos, hasta quedar perfectamente perfilada en el Discours y las Meditationes. En las Regulae ad directionem ingenii encontramos dos textos que apuntan en este sentido. El primero de ellos dice que "no podemos conocer nada con anterioridad al entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa"(404). La Regula XII, por su parte, cuenta con una formulación, en tercera persona y llevada sobre la duda socrática, que ha de tomarse como el precedente más inmediato del "cogito":

"si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse verum vel falsum, etc"(405).

Por lo que se refiere al primer texto, conviene señalar que la prioridad del conocimiento del entendimiento frente al de las demás cosas guarda un claro paralelismo con la primacía gnoseológica con que cuenta el "cogito" en el Discours y las Meditationes, advirtiendo desde ahora que se trata de una efectiva prioridad cognoscitiva y no de una simple ordenación cuantitativa según la certeza. Es, por así decirlo, el privilegio de un fundamento del que, en alguna manera, depende la validez objetiva de todo lo que él mismo puede conocer.

---

(404) reg. VIII, A.T.X, pg 395: "nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra"

(405) reg. XII, A.T.X, pg 421.

En el segundo de los textos puede apreciarse una formulación indudablemente imperfecta y poco depurada. A través del hilo de las regulae aparece como un ejemplo de conexión necesaria entre naturalezas o nociones simples, pero no por ello es menos sugere, máxime al hacer alusión a lo verdadero y lo falso. Se trata de un conjunto de consecuencias necesariamente unidas a una premisa primera. Si Sócrates duda, con ello también sabe que duda, y que algo puede ser verdadero o falso. No se está afirmando, simplemente, que se pueda estar, o dejar de estar, cierto de algo, sino de que existe la posibilidad de la verdad y de la falsedad. Y es que Descartes no se conforma, en ningún momento, con la seguridad subjetiva que pueda darle la certeza, si además ésta no tiene valor de verdad. Por ello, cuando se busque un apoyo subjetivo, como principio de ciencia, ha de serlo de toda la verdad, y cuando se encuentre el "yo", tiene que mostrarse como fundamento y primera verdad objetiva, con lo que la reforma que surja de él no podrá considerarse reducida al campo de la seguridad subjetiva, ya que esto queda supeditado y en segundo plano respecto a su finalidad primera, la adquisición de la verdad.

Desde este ángulo hay que entender el humanismo reformista de Descartes cuando nos dice que "mis propósitos nunca han ido más allá que tratar de reformar mis propios pensamientos y construir un fundamento que es completamente mío" (406). Y si bien es verdad que no puede mantenerse una construcción sin unos cimientos seguros, habría que negarles el

---

(406) D.K. II p., A.I.VI, pg 15.

nombre de cimientos si no fueran el apoyo real de un edificio que, en este caso, es el del saber.

También la formulación del "yo pienso" de la segunda meditación metafísica se presenta en íntimo contacto textual con el tema de la verdad y no con el de la certeza:

"Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum" (407).

La certeza es algo primordialmente subjetivo. Es un estado de conciencia que, para poderse mantener constante, necesita la calificación reduplicativa de "cierta", ya que, psicológicamente hablando, tanta certeza puede producir la evidencia como la pseudoevidencia. El auténtico valor de los conocimientos evidentes, entre los que se encuentra el del "cogito", reside en su verdad, y desde ella se alcanza la seguridad que se había diluido en la duda. El "yo", tal como se ofrece en los Principia, es una primera certeza en el orden del filosofar (408), necesariamente verdadera si ha de ser fundamento de ciencia. Por todo ello, hay que admitir que el "yo pienso" no hace referencia exclusiva a un criterio de certeza, sino que también es, en la misma medida, un criterio de verdad. Su campo real de acción válida es muy limitado, y Descartes habrá de acudir al criterio de veracidad divina, pero ello no impide que el de evidencia, tan íntimamente radicado en el "cogito", tenga, en sí mismo, valor objetivo.

(407) Le. II, Mod. II, A.T.VII, p. 25.

(408) Pr. II, p. I, art. VII, A.T.VIII-1, p. 7.

De esta manera situados, no podemos aceptar la opinión de F. Meier, para quien una proposición como "sum certus me esse rem cogitantem", si de ella se quiere deducir una afirmación general sobre lo claro y distinto, sólo puede significar "certus sum de omnibus rebus quas valde clare et distincte percipio", entendiéndolo, separadamente, la verdad y la certeza. Para este autor, mediante la autocerteza del "yo" no puede validarse ningún criterio de verdad, puesto que la certeza es algo subjetivo y la verdad siempre objetiva(409). La aceptación de una tal interpretación, llevada sobre Descartes, significa olvidar el sentido de la verdad como evidencia, pasando por algo muchos textos capitales, y realizar una interpretación deformante. Más correcto es partir del "cogito" considerado como un auténtico principio de conocimiento, tal como el autor puntualizaría a Cleruelier:

"le mot de principe se peut prendre en divers sens et c'est autre chose de chercher une notion commune qui soit si claire et si generale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Etres, les Entia, qu'on connoitra par apres; et autre chose de chercher un Etre, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connoistre"(410).

(409) Vid. F. Meier, o.c. pg. 31: "Descartes sagt erst: sum certus me esse rem cogitantem, will er daraus einen allgemeinen Satz über das klare und deutliche Wissen ableiten, so kann dieser bloss lauten: certus sum de omnibus rebus, quas valde clare et distincte percipio. Von der Selbstgewissheit des denkenden Ich kann man nicht zu einem Kriterium der Wahrheit kommen, sondern bloss zu einer Regel über die Gewissheit. Das Gewisse hat zwar für mich eine zwingende Giltigkeit und ist für mich das Wahre. Jedoch es bleibt immer etwas Subjectives; die Wahrheit aber ist etwas objectives".

(410) A. Cleruelier, Junio/Julio 1.646. A.T. IV, pg 444.

En este segundo sentido es en el que hay que entender el "cogito". No se trata de buscar un primer principio evidente como el de "impossibile est idem simul esse et non esse", que, en realidad, no sirve para conocer la existencia de ninguna cosa, sino de un principio de conocimiento existencial que, por lo tanto, actúe de comienzo eficaz en el saber sobre los seres existentes(411). Es un principio totalmente evidente que, por no haber sucumbido a la universalidad de la duda, no deja ninguna posibilidad de error en su conocimiento, y que, como primera verdad, puede ser origen del resto de las verdades objetivas.

Precisamente, el haber expresado con suficiente claridad que el "cogito" no implica, simplemente, un criterio de certeza, sino también de verdad, a la vez que se constituye en el punto de arranque del orden de las razones, es lo que motiva uno de los ataques de un anticartesiano como Huot, para quien lo primero es encontrar una regla de la verdad, y después, contando con su valor criterial, lanzarse a la búsqueda de las propias verdades:

"Is philosophandi ordo quam sit, perversus, manifestum est: nam si quaecumque sub sensus et rationem cadunt, falsitatis suspecta nobis esse debent, antequam iis assentiamur, eluenda primum haec est suspicio falsitatis, quod fieri minime potest nisi adhibita veritatis norma. Omni igitur assensioni praeverti debuit inquisitio normae hujus... Contra vero Cartesius, postquam ad veritatis normam revocanda esse omnia docuit, quaerere hanc normam tantisper differt, multaque interim sine ea admittit, in quibus eam demum reperiri putat. Atque ita ad aedificii sui legem, normam parat, non ad normae legem aedificium"(412).

(411) Vid. Ibid., pgs. 444-445.

(412) P.D. Huot, Censura Philosophiae cartesianae, II, 1, Nachdruck der Ausgabe Kampen 1.690, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1.971, pgs 46-47.

A este ataque contestaría un cartesiano, Regius, puntualizando sobre el error de Huet al pensar que la verdad y su regla sean cosas distintas:

"M. Descartes réplique que la règle de la vérité est elle-même une vérité, et partant qu'il a été obligé d'admettre la vérité dans laquelle cette règle consiste, avant que de se servir de cette règle. Et pour se servir de l'exemple même de l'auteur, M. Descartes dira que, comme celui qui se propose de faire un bâtiment prépare une règle, qui est une quantité connue par elle-même, qui sert à mesurer toutes les autres quantités inconnues, il a dû aussi, avant que d'entreprendre l'édifice de la Philosophie, qui consiste à découvrir la vérité, trouver une vérité connue par elle-même, qui sert de règle pour mesurer toutes les autres vérités inconnues. Ainsi quand M. Descartes se sert de cette vérité: Je pense, donc je suis, comme de règle, mais, au contraire, il se sert fort sagement de la règle pour mesurer le bâtiment"(413).

El "cogito" tiende a sacar de la propia subjetividad un principio de conocimiento objetivo. Admitiendo este sentido, R.O. Bloch advierte también un curioso paralelismo entre este "principio" cartesiano y la teoría de la visión de Cassendi. Mientras que para Descartes la respuesta a la duda metódica no puede ser otra que el "yo pienso", Cassendi, en el mismo año de la aparición del Discours de la Méthode, y en su Disquisitio Metaphysica(414), sostendrá que, si los da-

(413) Regius, Réponse au livre "censura philosophiae cartesianae", pg. 77; tomado de E. Gilson, "Commentaire", e.o. pgs 312-313.

(414) Vid., Cassendi, Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa, Lyon 1.658, réimpression anastatique, Stuttgart 1.964, especialmente III, 282 b.

tos sensibles están sujetos a error, hay que buscar las causas físicas del engaño, y, con ello, la necesidad de fundar una ciencia de la apariencia sensible montada sobre el modelo de la visión(415). Por todo ello hay que concluir, continúa diciendo el citado autor, que "tanto la teoría de la visión como el "cogito" tienden a obtener de la propia subjetividad el principio de un conocimiento objetivo"(416), con lo que, tanto para uno como para otro, después de realizar un proceso rectificador, a través de la duda metódica, o de una teoría física de los errores sensibles, hay que encontrar un polo subjetivo, cierto y evidente, que esté fuera de todo peligro de error y que funde el criterio de distinción entre conocimientos falsos y verdaderos.

Descartes, por su parte, una vez que ha obtenido el "yo pienso", no se detiene en él y, rápidamente, pasa a la afirmación "yo soy una cosa pensante", ya que entre estos dos momentos se da una conexión necesaria propia de la deducción y, por lo tanto, exenta de error. Sin querer hacernos eco de la validez o invalidez de este tránsito, lo que con él se manifiesta es la decisión cartesiana de dejar al "yo" anclado permanentemente en el mundo de lo real, para satisfacer una de las necesidades más imperiosas del sistema cartesiano. En efecto, mientras que nuestro autor se coloca en el mundo de la matemática, poco importa que este conocimiento tenga correspondencia en el mundo externo. Pero cuando, por el con-

---

(415) Cfr. O. A. Bloch, La philosophie de Cassiodore. Nominalisme, matérialisme et métaphysique, M. Nijhoff, La Haye, 1.971  
pg 24.

(416) Ibid.



trario, se pretende un conocimiento de lo realmente existente, se exige revalidar la evidencia de aquellos objetos matemáticos en un elemento que la posea en igual grado que aquellos, y que, además, tenga existencia real. El "yo" es el único elemento que, después de la duda, responde a estas características, y el "sum", que le acompaña, un auténtico juicio de existencia cuyo contenido se conoce inmediatamente, con lo que, no existiendo intermediación de ideas, no puede estar problematizado bajo ningún aspecto(417).

El "yo" cartesiano se conoce directamente como existente y verdadero, mediante una intuición sobre los propios actos subjetuales; consiguientemente, en este nivel nunca puede hablarse de error, cuando, precisamente, en él se ha encontrado la primera verdad evidente, y la pauta para cualquier otro conocimiento. Si el error sólo puede proceder de un asentimiento indebido de la voluntad que va más lejos de lo que actual y directamente le presenta el entendimiento, en el conocimiento del "cogito" desaparece toda posibilidad de desajuste funcional entre las facultades ya que contamos con la máxima evidencia actuando en sus más precisos límites, es decir, en un conocimiento actual de un objeto directamente percibido.

El indiscutible privilegio del conocimiento del "cogito" frente a todo el conjunto de conocimiento por ideas, así como su concatenación gnoseológica, ha sido puesto de relieve por S.V. Keeling, para quien, si la totalidad de los conocimientos humanos fuera representativa, sin contar con algún apoyo existencial, nuestra experiencia no sería más que un constante sueño. Si Descartes no hubiese descubierto una

una proposición que, además de ser clara, no estuviese unida a la existencia misma, la creencia en el valor representativo de las ideas, referido a un mundo de existencia real, no sería explicable(417).

---

(417) S.V. Keeling, Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples, en "Rev. de Métaphysique et Morale" n.1, 1.937, pg 81: "si toutes nos idées étaient représentatives, notre expérience entière ne serait qu'un rêve ou un mirage, et alors la croyance en leur portée représentative et existentielle serait une inexplicable et constante illusion dont nous ne saurions jamais espérer être délivrés. Pour éviter cette conséquence, il était nécessaire que Descartes découvrit une proposition, qui non seulement fût claire, distincte et certaine, mais surtout qui se liât à l'existence elle-même!"

Capítulo segundo: Aspectos metafísicos y antropológicos

del error.

Abrimos paso a un capítulo temático que, a primera vista, puede parecer de contenido muy dispar, ya que, junto al estudio del error como privación, nos acercamos a temas antropológicos y gnoseológicos, tal como se deja ver en los parágrafos segundo y tercero. Pero la desconfianza que pudiera surgir ante tal agrupamiento comienza a desvanecerse cuando se toma conciencia de que, para Descartes, Metafísica, Antropología y Teoría del conocimiento son campos filosóficos muy afines y complementarios. En efecto, el error como privación sólo puede decirse del hombre, único ángulo desde el que puede comenzar a tomar sentido tal afirmación. Con respecto a Dios, ni el error, ni la falsedad que supone, tienen cabida; como tampoco en el campo de la "res extensa" puede encontrarse esa posibilidad que toma cuerpo al radicarse en el hombre.

Pero el hombre no es una substancia única, sino un compuesto de dos substancias. Y al llegar a este punto nos encontramos con una situación que, en principio, parece paradójica. La razón, pensando en buen cartesianismo, siendo infalible, no puede dar paso al error, y la materia, careciendo de libertad, y siendo un conjunto real en el que reina la nece-

sidad, tampoco puede originar ningún movimiento voluntario que conduzca al error. Sin embargo, cuando estas dos substancias se mezclan en el hombre, dando paso a una unidad substancial, la materia comienza a lanzar sus influencias y condicionamientos al espíritu, a extender sus redes en las que puede quedar apresada el alma, privando al hombre de la verdad que podía haber alcanzado.

Estas dos substancias que componen el hombre pueden marchar de una manera ordenada, mediante una colaboración, ampliando con eficacia el campo de conocimiento; pero puede producirse una colisión en la actividad, con lo que el espíritu queda confundido por las tendencias animales que su cuerpo comporta, a la vez que dirige la atención más fácilmente a todo lo que llega por medio de los sentidos, que a lo auténticamente evidente. Este desajuste entre ambas substancias tiene su resonancia en un segundo campo de fricción entre el entendimiento y la voluntad, y lo que en un primer momento significaba una provocación se convierte ahora en una aceptación de todo aquello que se encuentra fuera del campo de lo auténticamente presente al entendimiento. De esta manera, pues, se consuma una privación que se había posibilitado en un enfrentamiento previo.

En consecuencia, parece que el tratamiento metafísico del error implica una temática general antropológica y gnoscológica, sin que se pueda, en última instancia, delimitar las fronteras intermedias, ya que la consideración del error como privación requiere el estudio de su posibilitación real en el hombre y su realización mediante el asentimiento indebido.

A) La esencia del error, el error como privación

Casi al final de sus días, Descartes escribe una carta a Morus en la que se encuentra el siguiente texto:

"Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quam velle iudicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur?"(418).

Sin nombrarlo se está haciendo una referencia clara al hecho del error. La mente finita del hombre no es creadora de la verdad, ya que ésta es algo que coincide con el ser y ha sido creada por Dios. Sin embargo, en segundo lugar, el espíritu racional del hombre ha de ser la medida de los juicios que realice, de lo que se afirma, o se niegue. El juicio es, fundamentalmente, un acto que depende de nuestra voluntad libre que, para que pueda llamarse verdadero, debe someterse a lo que presenta el entendimiento claro y distintamente. De otra forma se comete la grave inconsideración del error que se produce con el mal uso que se hace de la voluntad al juzgar sobre cosas que no pueden ser alcanzadas por la mente, que se sitúan más allá de los límites que marca la evidencia. Dicho con terminología afín a la de las Meditationes, puede afirmarse que el error es una privación derivada del mal uso del libre arbitrio.

Para Descartes, el error, metafísicamente considerado, es una privación. Los textos son expeditivos en este sentido, debiéndose considerar esta solución, no como ocasional o inmadura, sino como meditada y definitiva. Sin embargo, el estudio del fenómeno del error exclusivizado bajo este prisma, olvidando sus conexiones y derivaciones a otros posibles ámbitos, lleva consigo una reducción de la problemática a su aspecto más impersonal, al fijarse en los aspectos metafísicos y ontológicos, desdeñando el campo gnoseológico al que necesariamente tiene que abocar.

Parece, entonces, que convendría comenzar buscando un punto de apoyo firme en el que se reúnan ambas vertientes, y que no puede ser otro que el del propio hombre. El concepto y caracterización que se haga del hombre dentro de un sistema filosófico habrá de influir directamente en la explicación, tanto ontológica como crítica, del error. Descartes tiene un conocimiento preciso de este condicionamiento, encontrando, además, una serie de interferencias e implicaciones mutuas entre ambos niveles. Tradicionalmente, todos los tratadistas que han estudiado el tema están de acuerdo en señalar que en la marcha de la cuarta meditación hay un constante vaivén y cambio de panorama entre el error considerado como privación y como interferencia entre entendimiento y voluntad.

En las Regulas ad directionem ingenii, coincidiendo con una de las primeras referencias directas al error, aparece éste como un fenómeno propio y exclusivo del hombre:

"Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis"(419).

Con lo que, situándose dentro del campo de la actividad humana, se lo separa y distingue de otras formas que, con propiedad, no pueden llamarse erróneas. Tal es el caso de la "deceptio" de los animales, una simple ilusión apta para un estudio de carácter físico.

Para Descartes, la existencia del error es un hecho. En la segunda meditación se admira nuestro autor de la facilidad que tiene la mente humana para caer en las redes del engaño y de la ilusión, dejándose arrastrar por la pseudoevidencia(420), por lo que hay que admitir el hecho indiscutible de la imperfección humana. Los errores son la prueba fehaciente de la esencial finitud humana, cuando se dirige la atención hacia el propio sujeto (421); lo que también se demuestra con la experiencia del aumento progresivo de conocimiento, argumento muy oíerto de tal imperfección(422). Esta finitud humana se experimenta en el propio "yo" del hombre, y condiciona el poder de las facultades de conocimiento, y muy especialmente a la "facultas verum iudicandi" (423) que, consiguientemente, no puede ser infinita. Desde esta finitud humana, es, pues, desde donde hay que ver el error como privación y defecto, y nunca desde el ángulo divino, cuya perspectiva resuelve el fenómeno como una negación:

"Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantum modo esse defectum; nec proinde ad errandum

(420) M.M. Med. II, A.T.VII, pg 31: "Miror vero interim quam pro-na sit mea mens in errores".

(421) O.O. Med. IV, A.T.VII, pg 56: "Deinde, ad me propius accedens, et qualescunq; sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans."

(422) Vid. O.O. Med III, A.T.VII, pg 47.

(423) Vid. O.O. Med. IV, A.T.VII, pgs. 53-54.

mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo non sit in me infinita"(424).

Nos encontramos en los prolegómenos del problema. Hemos obtenido una primera aproximación que no puede satisfacer plenamente a Descartes, ya que conviene distinguir con suficiente claridad el error de la ignorancia. El primero se constituye en una privación de un conocimiento que se debería tener(425), en un defecto real, desde la panorámica humana, distinto de cualquier "negación". ¿En qué puede consistir esta privación? La respuesta cartesiana no se deja esperar. El error formalmente considerado no es otra cosa que el mal uso que el hombre hace de su libertad en el mundo del conocimiento: "Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit"(426). Se trata, entonces, de una privación de la voluntad que puede entenderse en varios sentidos, ya que podría consistir bien en un defecto de la facultad misma, o bien en una privación en la operación en cuanto depende de Dios o de nosotros mismos. De estas tres posibilidades Descartes considera como única apropiada a la tercera:

"privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet"(427).

El error formalmente constituido se nos presenta

(424) Ibid. pg. 54.

(425) Vid. Ibid., pgs. 54-55.

(426) l.c., pg. 60.

(427) Ibid., líneas 6-10.



como una privación que no puede ser originada por Dios, ya que esto es incompatible con su esencia. La presencia del error en el mundo no significa la existencia de ninguna imperfección divina. Dios, ante el hecho del error, ha de ser totalmente justificado, sin que el hombre tenga motivo de queja por el hecho de que el entendimiento sea finito, pues esto es algo inherente a todo lo creado, o porque la voluntad sea, de algún modo, infinita, ya que por ello nos asemejamos a Dios. Tampoco es válido un reproche al Creador por el hecho de habernos dejado en libertad para formular un juicio de una manera o de otra, o, incluso, para no formularlo, puesto que el libre arbitrio que posee el hombre permite la presencia del mérito. El error es sólo una imperfección y defecto en el mal uso de la voluntad que formula juicios temerarios sobre lo que no se concibe más que de una forma oscura y confusa:

"Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram et distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quod ista libertate non bene utar, et de iis, quas non recte intelligo, iudicium feram"(428).

El sentido de las palabras "privación" y "negación", tomadas por Descartes de la filosofía de la Escuela, tal como señala el texto francés de las Meditaciones(429), puede dar origen a una serie de malos entendidos que impidan la per-

---

(428) I.c., pg. 61.

(429) Vid. Med. IV, A.T. IX, pg. 48.

fecta comprensión del fenómeno del error en toda su riqueza, al quererla compendiar en su aspecto puramente metafísico y formal. Tal ha sido el caso de muchos comentaristas, cuyos principios interpretativos les han llevado a concluir, como a V. Brochard, F. Meier, y K. Mahler que, para Descartes, en última instancia, el error se identifica con la ignorancia.

Fue Hobbes en sus "Objectiones" el primero que señaló el peligro existente en poner excesivo énfasis en los aspectos de la "privación". Para él, entendiendo el error de esta forma, se da una incompatibilidad con cualquier otro nivel de consideraciones en el que deba aparecer este hecho como algo positivo y real, frente al defecto de la ignorancia:

"Certum est ignorantiam tantummodo esse defectum, neque opus esse facultate aliqua positiva ad ignorandum; sed de errore non est ita res manifesta. Videntur enim lapides et inanimata errare non posse, propter hoc solum quod non habeant facultatem ratiocinandi, neque imaginandi: proinde primum est colligere, quod ad errandum opus sit facultate ratiocinandi, vel saltem imaginandi, quae facultates sunt ambae positivae, tributae omnibus et solis errantibus. Praeterea D.C. dicit: adverto illos (scilicet meos errores) a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate. Quod videtur procedentibus contradictorium. Ubi notandum quoque arbitrii libertatem assumi sine probatione, contra opinionem Calvinistarum" (430).

La contestación de Descartes es breve. No puede haber ninguna contradicción real entre un punto y otro, entre el hecho de que el error sea un defecto, nunca real, y la necesi-

---

(430) Objectiones Tertiae, Obj. XII, A.T.VII, pg 190.

dad de la acción del raciocinio. o, dicho con más precisión, de la facultad de juzgar, para que ese defecto se produzca:

"Etsi ad errandum opus sit facultate ratiocinandi (vel potius judicandi, sive affirmandi et negandi), quia nempe est ejus defectus, non ideo sequitur hunc defectum esse realem, ut neque coecitatem esse realem, quamvis lapides non distantur coeci, propter hoc solum quod non sint visus capaces"(431).

La situación del problema es complicada y compleja. El error, por una parte, es un defecto, una privación, pero, por otra, no es algo que pueda calificarse de real, aun cuando se requiera la cooperación y presencia de dos facultades. Para Descartes la respuesta ha de ser afirmativa con respecto a las tres opciones, sin que pueda olvidarse ninguna de ellas, ya que no existe contradicción real, lo que, en verdad, es difícil de mantener.

Sin embargo, los textos de la polémica Hobbes-Descartes tienen una segunda parte que quizás nos pueda aclarar algo sobre las intenciones de nuestro autor, y mostrar el camino por el que se desenvolvía en este problema. Si prestamos atención a las últimas líneas de Objectio XII de Hobbes, encontramos el comienzo de una pista que conviene seguir hasta solucionar esta situación. En ellas se dice que Descartes ha supuesto la libertad humana sin ninguna demostración en contra de las opiniones de los calvinistas. Y a ello también se contestará brevemente con que experimentar una cosa no es suponer nada, ya que en la experiencia auténtica se goza de la máxima certeza, y esto es, precisamente, lo que ocurre

---

(431) Responsio ad objectionem XII. Object III, A.T.VII, pp. 190-191.

con respecto a la voluntad o libertad, una de las nociones primitivas, conocida por la luz natural de la razón:

"Etsi vero forte multi sint qui, cum ad praedestinationem Dei respiciunt, capere non possunt quomodo cum ipsa consistat nostra libertas, nemo tamen, cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum. Neque hic est locus examinandi quatenus sit ea de re opinio aliorum"(432).

El hecho de que el problema del error, en cuanto privación, se haya puesto inmediatamente, por parte de Descartes, en relación con el de la libertad, y el hecho de que la discusión con Hobbes haga referencia explícita a ello, no obliga a tener que tomar en consideración el binomio "preordenación divina-libertad humana". Para nuestro autor, si se mira el interior del hombre, aparece la libertad dentro del campo inmediato de la experiencia subjetual. Pero, si se dirige la mirada hacia la creación y preordenación divina, hay que concluir que nada existe sin consentimiento de Dios, con lo que si el error es algo real y positivo, su bondad y sabiduría quedan seriamente problematizados. Por ello, Descartes, cuando ve al error como fenómeno humano, y al hombre creado por Dios, tendrá que admitir que no se trata de un defecto positivo, puesto que, caso de serlo, sólo el creador sería el responsable de su presencia en el mundo. Pero he aquí que el hombre ha sido creado libre, y aún cuando dependa de Dios, por ser creado, en cuanto libre se hace, de alguna manera, semejante a su propio creador. Debe precisarse, sin embargo, que con esta libertad humana, cuando se actúa incontroladamente, no pue-

---

(432) Ibid., pg 191.

de obtenerse ninguna perfección, y así, por el contrario, una privación del posible perfeccionamiento humano, lo cual no es incompatible, desde el ángulo cartesiano, con el hecho de que a nivel gnoseológico y psicológico deba admitirse el error como algo positivo y real.

Si separamos los elementos que se requieren para el entendimiento del problema, nos encontramos con los siguientes planos: a) Dios, su creación y preordenamiento, b) la finitud humana, y c) la actividad libre del hombre. En el primero el error es una negación, en el segundo, una privación, pero en el tercero, en cuanto exige salir fuera del campo onto-teológico para pasar a consideraciones gnoseológicas y psicológicas, el error no puede caracterizarse como simple privación, sino como algo real, como un fenómeno al que hay que dar cabida, y debida cuenta, dentro del ámbito de la actividad cognoscitiva humana. Y no se puede intentar suprimir ninguno de estos tres niveles, ya que ello implicaría podar excesivamente la problemática. De la misma manera que no puede abandonarse ninguno de los dos extremos del binomio formado por la preordenación divina y la libertad humana, tampoco puede se puede olvidar o disimular la necesidad de considerar al error como privación y como fenómeno cognoscitivo real, que se presenta, como una segunda opción constante, al lado de la verdad. No puede negarse que uno con respecto al otro nos parezcan irreconciliables, pero hay que admitir ambos, sin suprimir ninguno en aras de una coherencia. Porque hay predeterminación divina, y todo ha sido creado por Dios, sin que nada escape a sus fines, el error no puede ser algo positivo; pero, porque hay libertad humana, puede darse este fenómeno que, si for-

malmente considero es una privación, en cuanto se le localiza dentro de la actividad cognoscitiva, es real.

Sin haber llegado al fondo de toda su riqueza, Victor Brochard ha vislumbrado el problema, observando que, "mirado desde el acto que lo constituye, el error aparece, por una parte, como positivo, en tanto que es el acto libre de una voluntad; pero, por otra, como una privación, en tanto que es el acto de una voluntad incompletamente iluminada"(433). Con esta distinción, que se mueve en el tercero de los niveles que hemos señalado, se apunta tanto al hecho de que, desde el campo de la actividad libre del hombre, el error no puede tomarse exclusivamente como una privación, precisamente, por ser un acto positivo de la voluntad, como a la necesidad de abrir, junto a un planteamiento metafísico del problema, un campo de estudio que considere al error como un hecho real del que hay que explicar su posibilitación gnoseológica y su origen psicológico.

El haber despreciado en exceso el estudio de estos últimos aspectos y el haber sobrevalorado textos en los que se caracteriza a la verdad y a la falsedad ontológicamente (434), desde el lado de su procedencia causal (435), máxime

(433) V. Brochard, o.c., pgs. 47-48.

(434) A. Clerselier, 23 Abril 1.649, A.T.V, pg. 356: "la verdad coincide con el ser y la falsedad sólo es el no ser"; y ibid. Mod V.A.T.VII, pg 65: "omne quod verum est esse aliquid".

(435) De la IV p., A.T.VI, pgs. 38-39: "En sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a, que la vérité ou la perfection procède du néant".

cuando han sido analizados en dependencia de un método exclusivamente matemático o de una forma de pensar por identidad y diferencia, ha traído como consecuencia considerar al error como algo cuantitativamente distinto de la verdad, negándose la posibilidad de entender entre ellos una distinción cualitativa.

Tales posiciones tienen un mal de fondo que conviene señalar. Considerar a la verdad como el ser y a la falsedad como lo no-ser y reducir al campo problemático del error a un estudio de sus relaciones mutuas es olvidar que la falsedad no es idéntica al error, ya que éste añade a aquella una creencia que pone al contenido como verdadero, y sin la cual no puede hablarse de error formalmente dicho. Los comentaristas que han seguido la línea de interpretación referida se han fijado, muy principalmente, en el puesto especial del hombre como un intermedio entre el ser y la nada, participando, a la vez, de ambos; pero han desconocido el hecho fundamental de que el hombre participa en el ser no solamente por ser un entendimiento, sino también por poseer una voluntad libre y, si bien es verdad que, con respecto al entendimiento, algunas de sus ideas pueden ser "materialmente falsas", y que esta facultad prepara el terreno al error, de éste no puede hablarse con precisión hasta que tales ideas oscuras y confusas sean afirmadas como verdaderas, como claras y distintas. A todo ello conviene añadir una precisión más, ya que el error, aún cuando se constituya esencialmente como una privación de la verdad, o lo que es lo mismo, como una privación de ser, no puede significar una privación de la voluntad, dado que ésta es infinita y no admite ninguna limitación.

En resumen, toda interpretación del problema que se apoye exclusivamente en consideraciones esenciales del error como privación, y se reduzca a un tratamiento metafísico, se referirá más propiamente a la falsedad, y, por lo tanto, tratará más del entendimiento que de la voluntad y libertad humanas, dejando de lado las vertientes psicológicas y gnoseológicas que consideran al error como una actividad.

Uno de los comentaristas que han realizado esta reducción simplificante, confundiendo el error (der Irrtum) con lo falso (das Falsche), ha sido Karl Mahler, tal como se deja ver claramente cuando afirma que "el hombre, según Descartes, ocupa una posición intermedia entre el Ser más excelso y el no-ser, y por ello participa, de alguna manera, en ambos y está expuesto al error. Está claro que Descartes, pues, no reconoce en sentido estricto un error positivo; el error del hombre no es una pura "negatio", sino una carencia de conocimiento cuantitativamente distinta de la verdad y no cualitativamente, pues entre finito e infinito no reconoce más que una diferencia cuantitativa y, precisamente, esta diferencia es el fundamento de la distinción entre verdad y error. El error es, por lo tanto, gradual, es decir divergente de la verdad según una cierta medida. Consecuentemente, en todo juicio falso hay siempre una cierta verdad; el juicio falso es un juicio de carencia"(436).

(436) K. Mahler, o.c. pgs 13-14: "Der Mensch nimmt nun nach Descartes' Ansicht eine Art Zwischenstellung zwischen diesen beiden äussersten Gegensätzen ein, zwischen dem höchsten Sein und dem Nichtsein, und so hat er einen gewissen Anteil an beiden. Sofern er nun des Nichtseins teilhaftig ist, ist er dem Irrtum ausgesetzt. Es leuchtet



Creemos que la simple lectura del texto muestra suficientemente el conjunto de los defectos a los que nos hemos referido, especialmente el de la confusión entre "falso" y "erróneo", por lo que nos dispensamos de pasar a una crítica detenida de su contenido. Baste señalar, de todos los modos, que en este autor aparece el intento de explicar la metafísica cartesiana del error a través del priama del método, considerado en su esencia como matemático. De esta manera, si bien es cierto que se facilita la comprensión de la falsedad, que aparece cuantitativamente distinta de la verdad, también es claro que se desdibuja gravemente el sentido auténtico del "error", desconociendo la carga voluntarista que tal fenómeno lleva consigo y que difícilmente puede entenderse según el más y el menos, tal como se mostró en la primera parte de nuestro trabajo(437).

---

hieraus bereits ein, dass Descartes einen positiven Irrtum im strengsten Sinne überhaupt nicht anerkennt, der Irrtum des Menschen ist keine pura negatio, sondern als Mangel an Erkenntnis nur quantitativ, nicht qualitativ von der Wahrheit verschieden. Denn zwischen finitus und infinitus erkennt Descartes auch nur einen quantitativen Unterschied an, und gerade dieser quantitative Unterschied ist die Grundlage des Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrtum. Der Irrtum ist also nur graduell, d.h. einzig und allein dem Masse nach von der Wahrheit abweichend. Demnach ist an jedem falschen Urteil ist nur mangelhaft".

- (437) Ibid., pg 14: "In jedem Irrtum des Menschen steckt also nach Descartes Ansicht ein Teilchen Wahrheit, der Mensch irrt nur um einen gewissen Betrag. Dieser Anschauung Descartes' von dem rein quantitativen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum werden wir auch bei Spinoza wieder begegnen. Es ist eine Eigentümlichkeit ihrer Systeme, die durch die Anwendung der mathematischen Methode bei beiden erklärlich wird".

Consideramos muy conveniente la lectura atenta del último párrafo de la carta de Descartes a Cleruselier de fecha 23 de Abril de 1.649, para comprobar que entre el error y la falsedad hay una relación, pero no una identificación, ya que en él se nos dice que "el ente en el que no hay ninguna imperfección no puede tender al no-ser, esto es, tener como fin y propósito el no-ser, o lo no-bueno, o lo no-verdadero, pues estas tres cosas son lo mismo. Ahora bien, es manifiesto que en todo engaño hay falsedad y que la falsedad es algo no-verdadero y por consiguiente no-ser y no-bueno"(438). El engaño y el error, por consiguiente, deben llevar algo en sí que sea falso, lo que no puede ser otra cosa que el contenido sobre el que se da el asentimiento.

---

(438) A Cleruselier, 23 Abril 1.649, A.T.V, pL. 357.

B) La radicación del error en el hombre: cuerpo y

alma; hombres y animales-máquinas.

El estudio del error como privación nos ha obligado a tener que buscar un vértice en el que se conjugaran aspectos metafísicos, críticos y psicológicos, que no era otro que el hombre. Partiendo de él hay que conseguir un perfecto entendimiento de cómo se posibilita el error, antes de pasar al estudio de su realización efectiva mediante el desajuste entre las facultades. El hombre es un compuesto de dos substancias, y si la razón, su parte más noble, por sí sola, no puede caer en el error, cuando se halla unida a un cuerpo fácilmente propende a engañarse, debiendo pensar, en consecuencia, que ello es posible por la influencia que el cuerpo ejerce en el alma. La existencia de una efectiva colaboración entre ambas substancias nos obliga a considerar como inadecuada la tesis del ocasionalismo dentro de la antropología cartesiana, y a interpretar los textos en los que aparece el término "ocasión" a la luz de su propio contexto, advirtiendo, entonces, que el papel de los sentidos y demás facultades corpóreas en el mundo del pensamiento es el de ampliar el campo cognoscitivo humano, aunque lleven consigo la posibilidad de dar paso a la materia de error. Así pues, contando con esta conjunción substancial, se puede entender la radicación del error en el hombre, frente a aquellos otros seres que por ser pura materia, o espíritus puros, están exen-

tos de tal proclividad.

El pensamiento filosófico cartesiano cuenta entre sus intenciones con la de encontrar una unidad que no puede lograrse más que con la justificación previa de una serie de situaciones dilemáticas y una posterior coordinación en ese ideal de unificación. Tal como señala Leon Brunschvicg, el sistema de Descartes "presenta el espectáculo desconcertante de un perpetuo dimorfismo, con el desdoblamiento de las ideas, en innatas y adventicias, de la memoria, en orgánica e intelectual, entre el instinto animal y la luz intuitiva, entre la alegría y el amor, entre la pasión del cuerpo y la acción del alma"(439). Este dimorfismo, que puede resumirse en la distinción real entre cuerpo y alma, tiene que ser asumido por nuestro autor, buscando los puntos que permitan la aproximación de ambos elementos, y que le lleven al reconocimiento de la unidad substancial en el hombre.

Si el hombre no es un ángel que registra las modificaciones de la máquina corpórea, dentro de la cual pudiera encontrarse, sino que se nos presenta como un alma que parece esclavizarse con las pasiones corporales, hay que concluir la existencia de una unidad, provocada por la adherencia de la espiritualidad en lo individual del cuerpo, para dar paso a un conjunto de modalidades originales y propias del hombre, que de otra forma serían imposibles(440). No se trata de un alma alojada en el cuerpo, a la manera de la metáfora platónica, sino de un todo humano formado por dos substancias,

---

(439) L. Brunschvicg, Note sur l'épistémologie cartésienne, É. Ph. I, e.o., p. 79.

(440) G. Lewis, o.o., p. 81.

sin que pueda hablarse de una concomitancia accidental entre ellas derivada de una situación de hecho (441), sino de una acción real y recíproca posibilitada por la unión substancial. Así pues, sin entrar en más precisiones sobre el significado auténtico que pueda tener esta unión, interpretada muchas veces, como relación o como complementación, tenemos que admitir que, si una cosa puede ejercer su dominio sobre otra, y esta última tiene también un campo de acción sobre la primera, hay entre ellas una indiscutible unidad.

Es, pues, imprescindible dirigir nuestra atención al papel de colaborador que el cuerpo puede tener en los procesos cognoscitivos. Esta colaboración, en el caso de Descartes, se entiende de forma muy distinta a lo que otros pensadores racionalistas opinarían, ya que no se trata ni de una "armonía preestablecida", ni de un "paralelismo", ni siquiera de un "ocasionalismo"; con lo que, caso de aparecer textos que pudieran interpretarse en tales direcciones, deben tomarse las debidas precauciones para no concluir en contra de la acción real entre las dos substancias, ya que esto está reiteradamente afirmado en nuestro autor. Hay páginas de la obra cartesiana que, en una primera lectura, parecen ratificar la tesis del ocasionalismo(442), pero para la perfecta comprensión de tales textos hay que acudir al entorno en el que se mueven, y que casi siempre es el de la ciencia. Convendría, incluso, analizar su precisión terminológica y compararlos con aquellos otros en los que se afirma la acción real entre cuerpo y alma; con lo que nos veríamos obligados a conceder, tal como quiere J.Laporte, que, de ningún modo, tienen el sen-

(441) Vid., A. Regius, Febrero 1.642, A.T.III, pg 492.

(442) Vid., T.H., A.T.II, pgs 143-144; Diopht., A.T.VI, pg. 114; N.P A.T.VIII-2, pgs 358-359.

tido preciso que adquirirá con Malebranche, sino sólo el "amplio y corriente que significa, simplemente, toda causa secundaria o parcial"(443).

Pero, negar el ocasionalismo en la filosofía cartesiana, es afirmar la acción real entre cuerpo y alma. ¿Cómo puede interpretarse, o, qué sentido tiene esta acción? La afirmación misma de que es el alma quien propiamente siente y no el cuerpo(444), lleva implícita consigo otra que la complementa, ya que el alma sólo siente cuando está unida al cuerpo, con lo que hay que aceptar la "interacción substancial y no una mera concordancia"(445); y es así como los Principia señalarán que algunas cosas que nosotros experimentamos proceden exclusivamente de la estrecha e íntima unión entre la mente y el cuerpo:

"Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta et íntima mentis nostrae cum corpore unione proficiunt: nempe appetitus famis, sitis, etc" (446).

Pero detengámonos algo más en los textos cartesianos para ver como las ideas oscuras y confusas que vienen de los sentidos pueden ayudar o interferir en la marcha del entendimiento, y constituirse en ocasión y origen de errores. Pero, antes de abordar en toda su extensión tal problemática, lo

---

(443) J. Laporte, o.c., p. 225.

(444) Vid. Diopht., A.T.VI, p. 109.

(445) H. Lefevre, Le criticisme de Descartes, P.U.F., Paris 1.958, p. 144.

(446) Pr. Ph., I, Art XLVIII, A.P.VIII-1, p. 23.

que se hará en el tercer capítulo de esta sección, conviene analizar los aspectos más íntimamente ligados con la antropología cartesiana que sirven de pauta para entender el papel que el cuerpo juega en la originación del conocimiento erróneo, ya que, si se trata de un estricto ocasionalismo, los sentidos no pueden intervenir realmente en esa producción, mientras que, si existe una auténtica influencia causal, no podrá negarse que la primera elaboración de la "materia errandi" se realiza a nivel de la sensibilidad.

Si cuando se concibe al error como una privación el hombre aparece como un intermedio entre el Ser y la nada, cuando nos embarcamos en consideraciones concretas sobre el conocimiento erróneo, nos vemos en la necesidad de entenderle como un compuesto de dos substancias, desde donde se posibilita nuevas formas de percepción imposibles para un espíritu puro:

*"si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causaretur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur"(447).*

Mientras que, en el supuesto de una localización accidental de un ángel dentro de un cuerpo, aquél podría percibir como éste siente y se mueve, en el caso de un auténtico hombre se da una acción recíproca entre los dos elementos, posibilitando la percepción sensible y los movimientos corporales en dependencia de la voluntad, sin que, por otra parte, haya que suponer dos almas diferentes, una racional y otra

---

(447) A. Regius, Febrero 1.642, A.T.III, pg 493.

sensible, sino una sola, que siente, que conoce, y que quiere, sin necesidad de acudir, para la explicación de estos hechos, a imaginarias luchas y oposiciones entre los diversos escalafones anímicos:

"Et ce n'est qu'en la repugnance, qui est entre les mouvemens que le corps par ses esprits, et l'ame par sa volonté, tendent à exciter en mesme temp dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coustume d'imaginer entre la partie inferieure de l'ame qu'on nomme sensitive et la superieure qui est raisonnable, ou bien entre les appetits naturels et la volonté. Car il n'y a en nous qu'une seule ame, et cette ame n'a aucune diversité de parties; la mesme qui est sensitive, est raisonnable, et tous les appetits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en luy faisant jouer divers personages, qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec du corps auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut estre remarqué en nous qui repugne à nostre raison. En sorte qu'il n'y a point en ce-cy d'autre combat, sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau, pouvant estre poussée d'un costé par l'ame, et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ay dit cy dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empesche l'effect de l'autre"(448).

Si en la situación actual del hombre hay que considerar a éste como un compuesto de dos substancias, cada una de las cuales puede mandar sus impulsos a la otra, podemos concluir, por lo tanto, que siempre que los impulsos racionales procedentes del espíritu se impongan a los condicionamientos corporales, nuestro conocimiento, o nuestra actua-

---

(448) P.A., Art XLVII, A.T.XI, pgs 364-365.



ción merecen el calificativo de "correctos". No ocurre lo mismo cuando es el cuerpo el que influye en el alma impidiendo su actividad y desarrollo, porque, en este caso, los imperativos determinantes de la conducta cognoscitiva y moral no son siempre los más idóneos para conducir al hombre a la verdad y al bien, ocurriendo, con excesiva frecuencia, que, por el contrario, favorecen al máximo la presencia del error y del pecado.

Habiéndose roto la organización jerárquica de las facultades, dentro de la filosofía cartesiana, queda restablecida en su totalidad la unidad de la mente o del espíritu, correspondiendo a él sólo todas las funciones de pensamiento, si bien es verdad que conviene distinguir en él dos cosas: "una de las cuales es que piensa, y la otra es que, estando unido al cuerpo, puede obrar y padecer con él"(449). Esto es lo mismo que afirmar que todo el ámbito de pensamiento, incluido el de la sensación, como forma o modo de conocimiento, depende exclusivamente del alma, mientras que, pudiendo obrar y padecer con el cuerpo, todo lo que hay en el mundo de la sensación, que signifique una pasión, ha de referirse al cuerpo. En efecto, tal como veremos, conviene considerar con Descartes que en la sensación hay tres niveles de los cuales sólo el primero puede explicarse fisiológicamente, mientras que los otros dos exigen la presencia y actividad de la vis cognoscens que, aplicada a las imágenes corpóreas, es la que realmente percibe.

Se trata, pues, de una conjunción cooperativa la que se da entre el cuerpo y el alma, de tal manera que, si

---

(449) A Elisabeth, 21 Mayo 1.643, A.T.III, pgs 664-665.

bien es el alma la que propiamente conoce, algunos modos de conocimiento sólo son posibles si el espíritu está unido a un cuerpo. Estos especiales modos de pensamiento tienen una cara física y otra espiritual; en la primera, siendo auténticos movimientos corporales, han de pertenecer necesariamente al cuerpo, mientras que, en la segunda, se instalan decididamente en el ámbito de la "res cogitans", con la particularidad, tal como venimos diciendo, de que sólo en tanto está unida a la substancia corporal. Todo ello, por su parte, no puede significar que Descartes desconozca la existencia de movimientos corporales inconscientes que se producen automáticamente, por lo que "en tanto que no dependen del pensamiento, no pertenecen más que al cuerpo"(450). Y, frente a estos movimientos mecánicos y animales, están los que deben considerarse como propia y exclusivamente humanos, dado que dependen del dominio, acción y control de la voluntad. Admitiendo dentro de este campo aquellas acciones que tienen su cumplimiento en el interior del alma y aquellas que pasan a cumplirse en el cuerpo, tanto unas como otras son aquellas que, plenificadas por una intencionalidad, pueden llamarse humanas:

"Derechef nos volontés sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame meême, comme lors que nous voulons aymer Dieu, ou généralement appliquer nostre pensée à quelque object qui n'est point materiel. Les autres sont des actions qui se terminent en nostre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons"(451).

(450) I.A., Art IV, A.T.XI, pg 329.

(451) O.C., Art. XVIII, A.T.I, pgs 342-343.

Esta misma panorámica se nos aparece cuando nos referimos más directamente al mundo de las facultades propiamente cognoscitivas, es decir, al entendimiento, a la imaginación, y a los sentidos. Si bien en todos los modos de conocimiento centrados en cada uno de estos niveles puede darse la claridad y la distinción, conviene separar los que pertenecen exclusivamente al alma y constituyen el "yo" de aquellos otros que sólo son posibles con la colaboración del cuerpo, pudiéndose decir de estos últimos que pertenecen al sujeto, pero sin ser, propiamente, constitutivos de ese "yo". En este sentido se pronuncia Descartes en las Meditationes (452), y en una carta al P. Gibief a quien escribe: "Yo no veo ninguna dificultad en entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenezcan al alma, ya que son especies de pensamientos, y, sin embargo, no le pertenecen más que en tanto se encuentra unida a un cuerpo, porque son clases de pensamientos sin los cuales se puede concebir al alma totalmente pura" (453). Por todo ello, se presenta de nuevo la necesidad de pensar en una cooperación e interacción entre las dos substancias, ya que sólo de esta manera puede originarse toda una serie de pensamientos que de otra forma serían imposibles, desmintiéndose un posible ocasionalismo cartesiano.

---

(452) Med. VI, A.T. VII, pg. 78: "Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est, sine substantia intelligente cui insint".

(453) Al P. Gibief, 19 Feb. 1.642, A.T. III, pg. 479: "Je ne voy aucunne difficulté à entendre que les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'ame à cause que ce sont des especes de pensées; et neantmoins n'appartiennent qu'à l'ame en tant qu'elle est jointe au cors, à cause que ce sont des sortes de pensées, sans lesquelles on peut concevoir l'ame toute pure".

De todos los textos, situados en un entorno estrictamente filosófico, en los que aparece el término "ocasión" para significar el papel que los sentidos corporales tienen en el proceso de conocimiento, quizás los más importantes sean los que presentamos a continuación. El primero pertenece a la correspondencia con Mersenne, y dice así:

"Et enfin, ie tiens que toutes celles qui n'envelopent aucune affirmation ny negation, nous sont innatae; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû estre en nous auparavant"(454).

Mientras que el segundo, situado en las Notae in programen, puntualiza que:

"nihil sit in nostris ideis quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis illis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, nos vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri: non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas"(455).

En el primero de estos dos textos el campo de las ideas innatas queda reducido al mundo de las percepciones, excluyéndose el de los juicios, mientras que en el segundo, aun guardando como válida esta división, señala como adventi-

---

(454) A Mersenne, 22 de Julio de 1.641, A.T.III, p. 418.

(455) H.P., A.T.VIII-2, pgs., 358-359.

cias aquellas que se relacionan con la experiencia, poniendo especial atención en los juicios que unen las ideas con las cosas externas. En su momento señalamos el carácter tético que tienen estos últimos, la petición de realidad que envuelven, por lo que no es extraño que Descartes excluya del mundo de los contenidos innatos a los juicios que, de alguna manera, tienden a sobrepasar el mundo de las ideas con las que, propiamente, se forma el mundo de la conciencia.

Cuando nuestro autor habla de innatismo muchas veces, a pesar de lo últimamente afirmado, no se refiere al mundo de las ideas, sino que lo lleva sobre aquella luz natural que constituye lo más genuinamente congénito en el hombre(456). Si tal luz incluye o excluye contenidos, es algo secundario, debiendo, quizás, conceder que lo auténticamente inherente a esa luz sean las nociones comunes, o verdades eternas de las que ya en las Regulas se decía que eran los enlaces entre el resto de las naturalezas simples, y los últimos elementos en los que descansaba la validez de los razonamientos(457).

Es cierto que las Meditationes dividen las ideas en innatas, adventicias y facticias. Las primeras incluyen las naturalezas simples espirituales que son aquellas que "el entendimiento conoce por una luz innata y sin auxilio de ninguna imagen corpórea". Pero ¿dónde puede situarse el con-

---

(456) Vid. N.L.A.T.VIII-2, pgs. 357-358.

(457) Vid. reg. XII, A.T.X, pg. 419; y Pr.Ph. Pars I, Art. XLVIII, A.T.VIII-1, pgs 22-23.

junto de naturalezas simples corpóreas que el entendimiento no conoce más que en los cuerpos(458). La primera intención que nace es la de incluirle dentro del marco que impone el conocimiento de las ideas adventicias; pero esto sólo sería justificable en el caso de que "conocer en los cuerpos" fuera una expresión idéntica en significado con la de "proceder de los cuerpos". Sin embargo, la verdadera diferencia en el modo de conocimiento entre las naturalezas simples corpóreas y espirituales está en el hecho de que las primeras necesitan ayuda de alguna imagen corpórea, sin que por ello se dispense de la necesidad de actuación de la fuerza espiritual, y única, por la que propiamente conocemos, ya sea que se aplique a los sentidos, a la imaginación, o actúe en soledad(459). De esta manera, nuevamente quedamos obligados a tener que situar estas naturalezas simples dentro del ámbito de las ideas innatas: La extensión, figura y movimiento son ideas claras y distintas que se conocen en las cosas, sin que por ello puedan llamarse adventicias.

Pero he aquí que en la propia marcha de las Meditaciones nos encontramos con un hecho de capital importancia. Apareciendo el "coqito" como primera verdad irrefutable, se nos entrega con él un mundo de ideas claras y distintas pertenecientes al entendimiento, por el que sólo puede llegarse a conocer la posibilidad de las cosas externas. Cuando nuestro conocimiento intenta llegar a la existencia real del mundo externo se necesita la colaboración de los sentidos y la de las imágenes corpóreas que transmitan al alma algo que dé

(458) Vid. Reg. XII, A.T.X, pg. 419.

(459) Vid. Ibid., pgs. 415-416.

(460) Vid. Reg., Red. VI, A.T.VII, pg. 72, y a Elisabeth, 28 de Junio de 1.643, A.T.III, pg. 591.

origen a una idea. De esta manera entramos en una situación delicada. Por una parte, parece que nuestras ideas son innatas, y, por otra, tenemos que contar con una división entre ellas que parece poner en entredicho el primer extremo. La vía de solución más inmediata es volver la mirada al último texto de las Notae in programma (461), donde nos encontramos con que el "aliquid immiseritum" tiene el sentido de una auténtica originación causal, de una verdadera transmisión, que deja en pie los aspectos de colaboración y de acción real del cuerpo sobre el alma. Conviene, de todas las formas, hacer notar que la presencia del "aliquid" apunta una precisión: las imágenes corpóreas que provienen de las cosas y llegan a los sentidos son algo no identificable con las ideas propiamente dichas, y su estudio no corresponde a la psicología y gnoseología, sino a la física.

En la problemática constituida por el posible ocasionalismo cartesiano y por la acción recíproca entre cuerpo y alma no hay que olvidar el estudio de este último aspecto físico que el propio Descartes desarrolla en sus obras científicas. Nosotros no podemos detenernos en ellos aunque tendríamos que recogerlos en relación con la "deceptio" de los sentidos. Por el momento sólo deseamos señalar el hecho de que, cuando nuestro autor precisa distinguir entre las dos substancias que componen al hombre, tiene ante sus ojos, ordinariamente, el tema del prejuicio. Éste, origen de la pseudoevidencia, tiene su nacimiento en nuestra infancia, facilitado por la mezcla íntima que había entre cuerpo y alma, y por ella surgió la creencia en su mutua semejanza y la atri-

---

(461) Vid. *Supra*, pg. 286.

bución al alma de aspectos que sólo corresponden al cuerpo. El "abducere mentem a sensibus" es la llamada neotética que intenta poner fin a tales prejuicios.

En contrapartida, cuando Descartes quiere explicar los errores aparecidos en la mente, y, en su opinión, el espíritu no puede errar cuando actúa en su más estricta pureza, conforme a sus propias leyes, tiene que aceptar el hecho de la intromisión del cuerpo y de sus pasiones en el ámbito del alma; explicación que se ve favorecida al máximo por ser acorde totalmente con la teoría de la unión substancial entre ambos. Es lo que el propio autor nos dice:

"Ce cela seul qu'on conçoit clairement et distinctement les deux natures de l'ame et du corps comme diverses, on connoist que veritablement elles sont diverses, et par consequent que l'ame peut penser sans le corps, nonobstant que, lors qu'elle luy est jointe, elle puisse estre troublée en ses opérations par le mauvais disposition des organes"(462).

Desde este segundo aspecto de la unión entre cuerpo y alma es desde el que hay que encuadrar el problema del error en cuanto posibilitado y originado en el cuerpo y realizado por la mente. Éste puede padecer la influencia de aquél, si bien es verdad que, en el mejor de los casos, la substancia corporal, gozando de una perfecta salud y situándose en la mejor de las perspectivas, concede al espíritu una cierta libertad, y da paso a unas imágenes que pueden considerarse como más claras que otras. En contrapartida a esta feliz posibilidad, en tres circunstancias, especialmente, la influencia

---

(462) A XXX, Marzo 1.638, A.T.II, pg 38.



de la materia sobre el espíritu se acentúa desconsideradamente, para constituirse en ocasiones muy propicias al error: la enfermedad, el sueño y la infancia:

"...experiamur mentes nostras corporibus ita esse adiunctas, ut fere semper ab iisdem patiantur, et quamvis in adulto et sano corpore vigens animus nonnulla fruatur libertate cogitandi de aliis, quam quae ipsi a sensibus offeruntur, eandem tamen non esse libertatem in aegris, nec in dormientibus, nec in pueris, solere esse minorem, quo actus est tenerior; nihil magis rationis consentaneum est, quam ut putemus mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quae ex ista unione ac quasi permixtione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari"(463).

He aquí las tres ocasiones temporales que más decididamente interfieren en la marcha y uso recto de la razón. La enfermedad es una corrupción de la naturaleza, entendida al modo de la Sexta Meditación, es decir, no por relación al cuerpo exclusivamente, sino incluyéndolo en su referencia al compuesto(464).

Es cierto que el cuerpo humano, es, para Descartes, un instrumento fabricado por Dios, que se mueve conforme a unas leyes constantes. Sin embargo, frente a un desarrollo normal, cuenta también con unas posibilidades reales de indisposiciones que entorpecen la percepción clara y que incrementan las pasiones, que, desorbitándose, pueden salir del ámbito en el que tienen una significación correcta y precisa.

(463) A XXX, Agosto 1.641, A.T.III, pg 424.

(464) Vid. M.M.Med. VI, A.T.VII, pg. 85: "respiciendo tamen ad compositum, sive ad mentem tali corpori unitam, non est pura denominatio sed verus error naturae, quod si fiat cum potius est ipsi nociturus".

En consecuencia, parece necesario concluir, contando con la influencia real del cuerpo sobre el alma, que, si bien cuando ese instrumento universal está bien dispuesto puede dar al espíritu un conocimiento recto, cuando, por el contrario, está enfermo, o se encuentra en una situación que implica una corrupción de la naturaleza, no puede actuar de otra manera que posibilitando el origen de contenidos falsos:

"Deus corpus nostrum fabricavit ut machinam, et voluit illud agere ut instrumentum universale, quod semper operaretur eodem modo juxta leges suas. Et hinc cum bene est dispositum, dat animae cognitionem rectam; cum male, nihilominus tamen juxta leges suas ita afficit animam, ut inde resultare debeat talis cognitio a qua illa decipiat; quam si non suppedicaret corpus, non ageret aequaliter et juxta leges suas universales, esse quas in Deo defectus constantiae, quod illud non permitteret aequaliter agere, cum aequales agendi modi et leges adsint"(465).

La segunda circunstancia especialmente propicia a la posibilitación y preparación del fenómeno del error, según la ordenación que el propio Descartes señalaba en 1.641, es la que se refiere al sueño. Parece, en principio, que debería ser un estado más propio y eficaz para el conocimiento de la verdad, ya que el cuerpo se encuentra inhibido para recibir impresiones del exterior. Sin embargo, una cosa es el mandato crítico representado en el el "abducere mentem a sensibus", y otra muy distinta la situación del sueño en la que "la acción del alma sobre el cuerpo está paralizada por la

---

(465) E.B., A.T.V, pgs. 153-154.

ausencia de los espíritus animales que no pueden transmitir sus órdenes a los músculos"(466). Hay que ver en el alma no sólo un piloto en su navío, sino algo que forma una unidad con el cuerpo, cuyo abandono temporal no puede significar un perfeccionamiento del estado de libertad del pensamiento puro.

La tercera posibilidad de error con que nos encontramos es la representada por la infancia, a la que Descartes siempre consideró como la cuna de los prejuicios, relacionándola, consiguientemente, con la principal causa de los errores en el hombre, ya que:

"...mens in infantia ita corpori immersa est, ut nullas habeat cogitationes, nisi quas ab affectione corporis haurit"(467).

El segundo gran aspecto al que hay que referirse al tratar de las relaciones del cuerpo y del alma es el de las pasiones. ¿Qué son las pasiones para Descartes? La definición más conocida es aquella que las identifica con las percepciones, sentimientos o emociones del alma:

"Après avoir considéré en quoy les passions de l'ame different de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir: des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'ame, qu'on raporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits"(468).

(466) J.H. Roy, L'imagination selon Descartes, Gallimard, Paris 1.944, pgs. 124-125.

(467) E.B., A.T.V, pgs 149-150.

(468) P.A., Art.XXVII, A.T.XI, pg 349.

Las pasiones son percepciones, pero tomadas en un sentido amplio, ya que éstas en un sentido estricto son conocimientos evidentes, mientras que aquéllas son "percepciones que la estrecha alianza entre el cuerpo y el alma hace confusas y oscuras"(469). Por otra parte, también se distinguen de las auténticas emociones del alma, como son todas las acciones de la voluntad (470). Su misión específica está señalada por el propio Descartes cuando afirma que "su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a los actos que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerlo, de alguna manera, más perfecto(471). Pero, a pesar de que sean "todas buenas por naturaleza"(472), nuestro autor se ve obligado a reconocer sus defectos y a buscar los remedios más eficaces para corregirlos(473).

En realidad, con respecto al mundo de las pasiones hay que considerar dos órdenes o niveles. Por el primero, se nos muestran aptas y adecuadas para el bienestar del cuerpo, pero ya que éste no es "nuestra mejor parte"(474), caso de colisión de intereses entre las dos sustancias que forman al hombre, no deben ser seguidas. Y así, en referencia al alma, las pasiones tienen efectos que no coinciden siempre con lo más ventajoso. Es el momento de la opción libre del hombre para seguir sus pasiones o apartarse de ellas, si es que conoce su mecanismo. El tratado en el que Descartes

---

(469) o.c., art.XXVIII, pg. 350

(470) o.c., art.XXIX, pg. 350.

(471) o.c., art.CXXAVII, pg. 430.

(472) o.c., art.CCXI, pgs. 435-436.

(473) o.c., art.CXXVIII y CXXXIX, pgs.431-432.

(474) o.c., art.CXXXIX, pg 432.

aborda esta problemática se orienta, fundamentalmente, hacia consideraciones morales; sin embargo, esto no impide que cuente con la presencia de una vertiente que se relaciona directamente con el tema del error. Las Meditationes, por su parte, también habían señalado con el "et fallor et pecco" el paralelismo existente entre el pecado y el error. Desde nuestra panorámica, el punto más interesante es, sin duda, aquél que indica el papel de las pasiones en la pérdida de los fines que deben seguirse en la investigación de la verdad. El objeto de los estudios, tal como se había dicho desde la época de la confección de las Regulae, no debe ser otro que el de conseguir la "bona mens" y llegar a la "Sabiduría universal", y si hay algún factor con poder suficiente para desviar el rumbo de una investigación, éste es el de la pasión. Un hombre dominado por sus pasiones se coloca en la situación más propicia para caer en las redes del engaño, lo mismo que los animales, que se dejan engañar por trampas, a las que se dirigen obligados por su instinto natural de saciar sus necesidades inmediatas, cayendo en otros males mayores:

"comme nous voyons aussi que les bestes sont souvent trompées par des apas, et que pour éviter de petits maux, elles se precipitent en de plus grands. C'est pourquoy nous devons nous servir de l'experience et de la raison, pour distinguer le bien d'avec le mal, et connoistre leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec exoes"(475).

La consecuencia de estar demasiado sujeto a las pasiones corporales, tal como se señala en este texto, no podía

ser otra. En estas circunstancias, el instinto natural que posee el hombre en común con los animales, no siendo idéntico con la luz natural de la razón, y perteneciendo a otro nivel inferior, no puede ser nunca criterio de conocimiento ni de actuación, ya que éstos tienen que encontrarse en la razón y en la experiencia.

El reconocimiento de este tipo de "errores" en los animales, que, necesariamente, siguen sus propios instintos, nos lleva a un nuevo campo de consideraciones que, bajo el lema de la distinción entre hombres y animales-máquinas, nos permite reconocer desde un ángulo nuevo que el error auténtico es una posibilidad exclusivamente humana. En efecto, para Descartes, quien posee la libertad es el hombre, sin que pueda decirse lo mismo del animal, ya que éste es un conjunto orgánico y material en el que domina totalmente la ley de la necesidad, permitiendo sólo explicaciones de tipo mecánico. La consecuencia que se obtiene con el estudio comparativo entre el lenguaje humano y el animal, por una parte, y entre la respectiva libertad y determinismo de cada uno de ellos, por otra, no deja lugar a dudas: Si el error sólo puede decirse del hombre, y éste posee un cuerpo semejante al de los animales, este fenómeno ha de pertenecer al ámbito racional; y aunque su preparación y posibilitación radique en el cuerpo común a hombres y animales, nivel en el que nos encontramos con la "deceptio", el error, propiamente dicho, sólo puede entenderse en alternancia disyuntiva con la verdad, y ésta aparece plenificada en el juicio.

Para mostrar la falta de razón en los animales, Descartes acude a dos criterios íntimamente ligados entre sí, el

del lenguaje y el de la existencia de actos voluntarios y libres. Cronológicamente el tema aparece en las "Cogitationes privatae", cuando Descartes considera que debe desterrarse como inaceptable la suposición de que haya libre arbitrio fuera del campo estrictamente humano(476); sin embargo, el principal elemento de distinción entre animales y hombres, a juzgar por su mayor desarrollo, es el que se lleva sobre el mundo del lenguaje. Intimamente implicados entre sí estos dos criterios, no constituyen, empero, una unidad indisoluble que anule la validez del intento metodológico de tratar cada uno de ellos por separado.

Y así, en primer lugar, frente al mundo de los conceptos significativos representados en el lenguaje humano, se encuentra, para Descartes, el conjunto de signos que sólo son testimonio de la presencia de movimientos naturales en el animal, sin que sea lícito suponer que constituyan un lenguaje auténtico del que el hombre desconocería el significado(477). Pero además de esta fundamental diferencia entre términos significativos de conceptos y sonidos expresivos de movimientos instintivos, hay que contar con la que se refiere al uso de la palabra en el hombre y el que se da, después de un aprendizaje, en algunas especies animales. Dejando, por el momento, el tema de la conexión que pueda existir entre lenguaje y voluntad, nos encontramos con el hecho de la multivalencia funcional de los vocablos del lenguaje humano,

---

(476) C.P., A.T.X, pg 219: "Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis suspicamus ea liberum arbitrium non habere".

(477) Vid., D.M.V p., A.T.VI, pg 58

con la posibilidad de "poder colocar las palabras de diversas formas" (478), y de inventar otras distintas, aplicables a situaciones nuevas (479), mientras que en el lenguaje de los animales sólo hallamos unas frases aprendidas por adiestramiento que se utilizan sin variación.

En su correspondencia con el Marqués de Newcastle da Descartes una definición de la palabra, a la que sitúa en un nivel distinto al de los signos naturales. Mientras que éstos se relacionan con el mundo de las pasiones, aquélla aparece cuando es expresión de un pensamiento (480). Y con la misma intención escribe a Morus diciendo:

"Et quamvis omnes perfacile nobis impetus suos naturales, ut iras, metus, famem et similia, voce vel aliis corporis motibus significant, nunquam tamen haec fuerit observatum; ullum brutum animal eo perfectionis devenisse, ut vera loquela utaretur, hoc est, ut aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad solam cogitationem non autem ad impetum naturalem posset referri" (481).

El último reducto de las objeciones que se ponen a las opiniones cartesianas sobre el lenguaje está ocupado por la polémica sobre el tipo de distinción que deba entenderse entre las manifestaciones expresivas de los niños y de los adultos. Efectivamente, a primera vista, unas y otras parecen muy distintas, pero lo son de manera esencial: si se juzga

---

(478) l.c., pgs 56-57.

(479) Vid., l.c., pgs 57-58.

(480) Vid., Al. de Newcastle, 23 Nov. 1.646, A.T.IV, pgs 574-575.

(481) A Morus, 5 febrero, 1.649, A.T.V, pg. 278.



por las apariencias, dado que en la infancia el niño está dominado por sus pasiones, y las únicas impresiones que recibe son las de hambre, sed, y otras parecidas, su lenguaje, si es que está en edad de poseerlo, tendrá que referirse a tales impresiones, por lo que parece justo concluir que si significativamente el lenguaje de los niños se lleva sobre tales contenidos, no podrá diferenciarse en mucho del que pudiera atribuirse a los animales. A ello habría de contestar Descartes que el único modo de juzgar con verdad sobre si los niños están dotados de espíritu, es viendo que son de la misma naturaleza que los adultos, mientras que en el caso de las bestias, por más que creciesen, nunca se podría reconocer en ellas signos ciertos de que exista un pensamiento:

"Dispar est ratio infantum et brutorum: nec iudicarem infantes esse mente praeditos, nisi viderem eos esse eiusdem naturae cum adultis; bruta autem eoque nunquam adolescunt, ut aliqua in ipsis cogitationis nota certa deprehendatur" (182).

En segundo lugar nos encontramos con que el segundo criterio de distinción entre hombres y animales radica en la diversidad de acciones con que cuenta el hombre en su haber frente a las que muestran los animales. En principio, hay que reconocer que, teniendo el hombre un cuerpo, también cuenta con la posibilidad de actos que tengan que considerarse como animales. En las Passions de l'Âme se reconoce esto explícitamente. El cuerpo humano realiza un conjunto de movimientos en los que no interviene la voluntad, como la respi-

---

(482) A Morua, 15 de Abril de 1.649, A.T.V, pg. 345.

ración y el resto de acciones que nos son comunes con los animales, y que no dependen más que de "la conformación de nuestros miembros y de la marcha de los espíritus animales excitados por el calor del corazón, que van naturalmente al cerebro, a los nervios y a los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj producido por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus engranajes"(483).

¿Pero cuál es la diferencia entre las acciones propiamente humanas y las animales? Descartes, que ha abierito, durante su vida, sus ojos al gran libro del mundo, tiene que reconocer que hay acciones animales que se ejecutan con una total perfección, con toda regularidad y precisión; sin embargo, todas ellas están exentas de intencionalidad, carecen de finalidad dependiente de una voluntad que les de sentido(484). Frente al coeficiente de conocimiento con el que se cuenta en las acciones humanas, en las animales queda sustituido por la propia disposición de los órganos dispuestos necesariamente hacia un movimiento determinado, sin posibilidad de cambio, con muy pocas probabilidades de error y de fracaso, pero sin esa misma posibilidad de errar que tiene el pensamiento humano y las acciones que se realizan bajo su dominio:

"Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, on peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instru-

(483) P.A. Art. XVI, A.T. I, pg. 341-342.

(484) Vid. Al. de Newcastle, 23 de Nov. de 1.646, A.T. IV pg. 575-576.

ment universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y à en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir"(485).

¿Qué es lo que se mantiene debajo de esta doble distinción entre hombres y animales-máquinas, a la que se llega por la reducción del lenguaje y del campo de las acciones libres al ámbito de los primeros? La contestación nos ha venido ya dada en el último texto, y no puede ser otra que la admisión de una razón en el hombre, único factor que permite la presencia de un mundo de libertad que se mantiene en el hombre, frente al determinismo de la naturaleza.

Dentro de una naturaleza regida por la necesidad, Descartes se siente obligado a introducir el espíritu libre como un poder positivo de determinar el asentimiento, o de obrar en una cierta manera, lo que nunca podrá decirse del mundo animal, ya que en "los animales sin razón es evidente que no son libres porque no tienen esta potencia, ya que en ellos es una pura negación el no ser forzados ni constreñidos"(486) por ninguna evidencia, al carecer de entendimiento. Dicho de otra manera, sólo quienes son capaces de encontrar la verdad pueden alcanzar el error, y los animales carentes de razón están incapacitados tanto para la una como para el otro.

(485) D.R. V p., A.T.VI, pg 57

(486) A. Houlmand, 2 de Mayo de 1.644, A.T.IV, pg. 117.

C) El error como colisión entre entendimiento

y voluntad.

Hemos ido viendo como las dos substancias que forman la unidad humana pueden colaborar armónicamente entre sí, o pueden, por el contrario, suscitar un antagonismo que en materia de conocimiento ha de ser entendido como el primer paso para la originación y possibilitación del error del espíritu. Cuando los sentidos corporales se constituyen en un conjunto colaborador del entendimiento, se posibilita la ampliación del ámbito cognoscitivo a unos sectores que sin la presencia del cuerpo no tendrían cabida dentro de tal campo. En contrapartida, descompensándose la balanza de la armonía cuerpo y alma, puede ocurrir que aquél domine a ésta, interfiriendo en las funciones intelectuales, y dando paso a formas espúreas de pensamiento.

El paso siguiente es el del análisis de la realización concreta del error a nivel de la mente, por parte del entendimiento y de la voluntad. En este nuevo nivel aparece también una doble alternativa entre estas dos facultades, ya sea que se produzca un acoplamiento entre ambas, o lo que es lo mismo, un juicio cierto y verdadero, o que, por el contrario, se dé un desajuste, motivado por la propia infinitud de la voluntad que va más lejos de lo que se presenta evidentemente al entendimiento, pasando a la esfera de los juicios erróneos.

Siempre que nos referimos a los aspectos filosóficos de la unidad entre cuerpo y alma, entendida a la manera cartesiana, advertimos un dimorfismo típico que exige la presencia de un plano superior desde el que encajar tal unidad. Ahora, situados en el plano del espíritu, nos volvemos a encontrar con una situación paradójica. En el campo de la mente nos vemos obligados a considerar dos facultades de desigual amplitud que requieren, por otra parte, un perfecto ajuste y acoplamiento. Y lo mismo que la composición de cuerpo y alma se dice con respecto de la instancia superior del hombre, como sustancia completa, el entendimiento y la voluntad deben formar un bloque que dé valor de verdad al juicio.

Fronte al mundo de lo necesariamente determinado, frente al mundo físico, se eleva el mundo del pensamiento. ¿Cuáles son sus fronteras, y cuáles son los modos que podemos encontrar en él? Antes de que Descartes realice su obra cumbre, en los inicios de su correspondencia con el P. Mersenne, señala ya cómo la auténtica naturaleza del hombre consiste en pensar, incluyendo factores tales como la imaginación, sentidos y voluntad.

"Pour ce que vous inferez, que, si la nature de l'homme n'est que de penser, il n'a donc point de volonté, ie n'en voy pas la consequence; car vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc, ne sont que de diverses façons de penser, qui appartiennent toutes à l'ame"(487).

---

(487) A Mersenne, 27 de Abril 1.637, A.P.I., pg 366.

Así pues, el hombre, considerado desde su más genuina naturaleza, no es otra cosa que un ser pensante, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente(488); un conjunto de modos que pertenecen al atributo de la "cogitatio" y que son los actos de un sujeto mental indivisible:

"nam sane cum hanc considero, sive meipsum quantum sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo"(489).

Si bien conviene distinguir dentro de la "res cogitans" una diversidad de operaciones, de las cuales unas van a llamarse acciones y otras pasiones, dependientes de distintas facultades que pueden entrar en situación conflictiva por el mal uso que se haga de las posibilidades de cada una de ellas, no puede negarse que todas tengan su raíz en el atributo de una única substancia. Por lo que a nosotros interesa, la división de los modos de pensamiento, o funciones del alma, que más debe tenerse en cuenta, ya que incide directamente en el planteamiento de la problemática del error, es aquella que los separa en dos campos: el de la "perceptio" y el de la "volitio". Según el texto de las "passions de l'âme", el primero constituye el mundo de las pasiones, mientras que las acciones del alma se recluyen en el de las voliciones. Sin embargo, tal como ya se ha dicho en otra ocasión, es necesario tomar con precaución esta separación tan radical, ya que, si para la efectución del juicio se requiere la

---

(488) Vid. o.c., Mod. II, A.T.VII, p. 28.

(489) o.c., Mod. VI, A.T.VII, p. 36.

colaboración de las dos facultades, del entendimiento y de la voluntad, y ésta sólo puede llevar su asentimiento sobre lo que le presenta aquél, que es una facultad pasiva, receptora de contenidos y carente de actividad necesaria para componer, dividir, o interpretar, ¿cómo puede explicarse que haya error, juzgando exclusivamente sobre tales contenidos o ideas que propiamente sólo pueden ser verdaderos? Si el entendimiento se redujera a tomar conciencia de ciertos contenidos de conciencia y la voluntad asentiera a ellos, ¿dónde situar el error? En realidad, para una explicación coherente de éste se necesita de la preparación y elaboración de la "materia errandi" por parte del entendimiento, mediante una actividad que sólo a él puede corresponder, y un asentimiento de la voluntad a esa materia que ha perdido su claridad y distinción.

Suponer una distinción y separación radical entre la pasividad del entendimiento y la actividad de la voluntad es, incluso, desconocer el sentido exacto de las intenciones cartesianas y el contexto de la obra en la que aparece esta división dicotómica. Descartes, en las Passions de l'âme, intenta dejar clara la responsabilidad de la voluntad ante el hecho de la existencia de formas nocivas de pensamiento y de actuación, por lo que tiene que acentuar el carácter activo que tiene la libertad humana, frente a la cual se sitúan las operaciones del entendimiento que, si bien son caracterizadas como pasiones, ello no puede implicar una absoluta pasividad en la facultad intelectual perceptiva.

En segundo lugar, aceptar esta suposición es ir en contra del propio sentido cartesiano, ya que según éste

la voluntad libre "ejercida por el hombre no es nunca total, ni radicalmente ciega, pues querer alguna cosa es saber, en alguna manera, lo que se quiere, y que se quiere. Entendimiento y voluntad son facultades de la misma substancia, sin que puedan separarse más que abstractamente"(490). Acción y pasión son, entonces, las dos caras de una misma substancia que se complementan entre sí; y el hecho de que la percepción sea una pasión no implica la falta de una actividad para percibir, ni una acción de la voluntad que dirija su atención hacia el objeto percibido, o que incluso las acciones de la voluntad no lleven consigo una idea que no tiene por qué ser diferente de la acción misma(491). En realidad, la distinción entre "perceptio" y "volitio" no puede mantenerse con extremado rigor, puesto que nunca podemos querer algo sin que previamente, y de alguna manera, haya sido propuesto por el entendimiento:

"Denique, ubi ais; Volitio vero et intellectio differunt tantum ut diversi circa diversa objecta agendi modi, malle; differunt tantum ut actio et passio ejusdem substantiae: Intellectio enim propria mentis passio est, et volitio ejus actio; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in his passionem ab actione distinguimus"(492).

(490) A. Lefevre, La pensée de Descartes, e.c. pg 94

(491) A. Morseaux, 28 Enero 1.641, A.E.III, pg 295: "Je pretens que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en nostre Intellect, mais mesme de tout ce qui est en la Volonté. Car nous ne sçaurions rien vouloir, sans sçavoir que nous le voulons, ny le sçavoir que par une idée; mais ie ne mets point que cette idée soit différente de l'action mesme".

(492) A. Morseaux, Mayo 1.641, A.E.III, pg 372.



Pues bien, para entrar en el mundo de los juicios se precisa de estos dos elementos, de la percepción del entendimiento y del asentimiento de la voluntad. Percibir un contenido complejo no es idéntico al juicio que de tal contenido puede hacerse, aunque esa primera operación del entendimiento deba entenderse como un juicio mental previo al asentimiento(493). Para decirlo con un ejemplo de Descartes, una cosa es ver a un hombre que corre y otra muy distinta afirmar que se le ve correr(494). En el primer caso, cuando percibimos algo es manifiesto que no podemos equivocarnos, con tal de que no afirmemos o neguemos nada de ello; solamente en el momento que decidimos emitir un juicio sobre lo percibido puede aparecer el error como una posibilidad real frente a la verdad que también se cumple en este último nivel(495). Así pues, para el juicio se requiere de la acción conjunta de la percepción del entendimiento y el asentimiento de la voluntad, y si el error sólo se presenta totalmente cumplido en el juicio, habrá que concluir que depende de dos causas:

"Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverte illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium formare possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur"(496).

(493) Vil. L.A. Keeler, o.o., pgs 155-156.

(494) Vid. Responsiones tertiae, A.F.VII, pgs 182-183.

(495) Vid. Pr.Pr., Pars I, Art XXXIV, A.T.VIII-1, pg 18.

(496) L.A. Med. IV, A.T.VII, pg 55.

De la confluencia que se da entre la actividad del entendimiento y la de la voluntad surge el juicio, exigiéndose de ambas facultades tanto para aquellos que pueden calificarse de verdaderos como para los erróneos, ya que los dos exigen contenido y asentimiento. La percepción puede ser clara y distinta, puede ser evidente para el entendimiento, y en este caso la voluntad da su asentimiento al contenido, con toda facilidad, sin ningún peligro de error, ya que en esta circunstancia se suman todas las condiciones para dar paso a un juicio verdadero:

"nos nunquam falli cum solis clare et distincte perceptis assentimur"(497).

Pero también, en segundo lugar, la percepción puede ser oscura y confusa; o, incluso, si hacemos caso estricto a ciertas afirmaciones de Descartes, puede faltar totalmente. Pero en realidad parece que en este último caso ha de ser imposible la presencia de un juicio, ya que se carece de materia, de contenido, sobre el que llevarse el asentimiento; y aun cuando el texto de las Meditationes se pronuncie a favor de tal posibilidad(498), toda expresión con significación semejante a la de "asentimiento sobre lo no conocido", dicha del pensamiento cartesiano, debe tomarse con las máximas precauciones. En efecto, en los Principia Philosophiae presenta

(497) Pr.Pr., Pars I, Art XLIII, A.T.VIII-1, pg 21.

(498) M.H. Med IV, A.T.VII, pg 58: "Unde ergo nascuntur mei errores? Hompe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites continet, sed etiam ad illa quae non intelligo extendit; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco".

un texto paralelo al de la cuarta Meditación en el que, sin embargo, se sustituye "lo no conocido" por "lo conocido oscuramente", afirmándose que el hombre juzga mal cuando asiente a lo no claramente percibido, aun cuando, por casualidad, incida en la verdad(499).

La primera formulación es la más perfectamente constituida. De ella afirma L.W.Keeler que es "la mejor perfilada y más limpia solución del problema del error que puede encontrarse en la historia de la filosofía"(500); pero esto no obsta para que deba tomarse en cuenta la precisión que señala la segunda. En realidad, si quiero llegarse a una panorámica que incluya ambas formulaciones debe tenerse presentes dos puntualizaciones. Por la primera de ellas hay que considerar "lo no percibido" como el límite al que tienden los conocimientos oscuros y confusos, mientras que por la segunda, conviene identificar esa expresión con la de "lo oscuro y confusamente percibido", puesto que en ambos casos se carece de auténtico conocimiento. En efecto, la ciencia exige una evidencia con la que no cuentan el resto de las formas de pensamiento; y "ciencia" y "conocimiento" son en Descartes conceptos muy afines. De cualquier manera que ello sea, parece necesario concluir que es necesaria una mínima percepción para que la voluntad pueda dar su asentimiento:

"ad iudicandum requiritur quidem intellectus quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare"(501).

(499) L.W.Keeler, o.c., pg. 148.

(500) Pr.Pr., p.1, Art XLIV, A.T.VIII-1, pg 21: "Nos semper male iudicare, cum assentimur non clare perceptis, etsi casu incidamus in veritatem".

(501) l.c., art.XXIV, pg. 18.

El error, que se realiza en el juicio por el desajuste entre entendimiento y voluntad, es un tema que se presenta en la obra cartesiana repetidas veces (502), y es el aspecto del problema que más ampliamente han estudiado los comentaristas. Por ello consideramos que es suficiente esta breve exposición que sirve de introducción para el estudio de los aspectos más concretos surgidos del papel que cada facultad tiene en la elaboración y realización del error. Sólo queremos señalar con M. Gueroult que este problema, cuando se presenta como una confrontación entre voluntad y entendimiento, debe orientarse "hacia la determinación de los límites dentro de los cuales la voluntad puede estar segura de proceder con afirmaciones que escapen al error. Resolver el problema del error es descubrir cómo y por qué la voluntad que afirma puede traspasar el límite de las afirmaciones legítimas y cómo puede evitar tal trasgresión"(503).

El "cómo" y el "por qué" de tal exceso viene dado por la infinitud de la voluntad que puede pasar desde el asentimiento a lo evidente hasta la afirmación o negación de materia oscura y confusamente presente al entendimiento. El modo de evitar trasgresiones de este tipo no va a ser otro

---

(502) Vid, M.L. Mod IV, A.T.VII, pg 56; Pr.Ph., Pars I, Arts XXXI-XLIV, A.T.VIII-1, pgs.17-21, A Regius, 24 de Mayo 1.640, A.T.III, pg 65; A Mersenne, Dic.1.640, y 27 Mayo 1.641, A.T.III, pgs 259, y 378-382; A Mosland, 2 Mayo 1.644, A.T.IV, pgs. 115-119; A Elisabetha, 3 de Noviembre 1.645, y Enero de 1.646, A.T.IV, pgs 332-333 y 352-354; A los preceptores de la Universidad de Leyde, 4 Mayo 1.647, A.T.V, pg 4.9

(503) M.Gueroult, o.c. vol I, pg 289.

que el de limitar dicho asentimiento a los contenidos evidentes que no se hayan oscurecido por ninguna acción indebida del entendimiento. Y descansando detrás de todo ello, se encuentra la necesidad de compromiso con un criterio de verdad cuya observancia mantenga a la voluntad fuera de todo riesgo de error. Este es el único procedimiento que puede restablecer la unidad rota entre el entendimiento y voluntad, dando paso, de alguna manera, a la imagen de la unidad entre el conocer y el querer divinos dentro del ámbito humano(504), y manteniendo al espíritu dentro de la verdad.

---

(504) A. Merbienne, 27 Mayo 1.630, A.T.I, pg 153; a Mesland, 2 Mayo 1.644, A.T.IV, pg 119; Pr. Ph. P. I., A.T.VIII-1, art XXIII, pg 14.

Capítulo tercero: Las facultades y el error.

El mejor procedimiento para entender el planteamiento y la solución cartesiana del error a nivel psicológico y gnoseológico es, sin duda, mediante el análisis especial del papel que cada facultad humana tiene en la realización del error. En el capítulo segundo de esta sección hemos advertido que este fenómeno se posibilitaba en el hombre por la presencia del cuerpo, que puede interferir en el desarrollo normal del espíritu en su tendencia a la verdad; y en segundo lugar, cuando se ha llegado al punto temático de la realización concreta del juicio erróneo, se ha visto como éste surge del desajuste de las dos facultades racionales por excelencia, entendimiento y voluntad. Es el momento, pues, de dar paso a otro amplio capítulo en el que pueden distinguirse tres partes, según que la temática gire alrededor de cada una de estas dos facultades, o se centre en el de aquellas otras que deben considerarse como auxiliares en el proceso cognoscitivo. Conviene, de todas las formas, avisar ya que nuestro interés no se reduce al análisis de la actividad de cada facultad en concreto, sino que también tiene presente un conjunto de facetas colaterales cuyo descuido significaría dejar en la oscuridad entronques y derivaciones de la teoría cartesiana del error.

Así, por ejemplo, en el conjunto de temas que se agrupan junto al papel del entendimiento en el error, es imprescindible hacer especial detenimiento en el estudio de la actividad que esta facultad desarrolla en la elaboración de una "materia errandi", ya que con ello se abre la posibilidad de entender la problemática con una mayor amplitud, y con una distinta orientación, de la tradicional y vulgarmente aceptada. De estas actividades hay dos que consideramos fundamentales, y que representan la continuación de la teoría de la síntesis y de la composición que se desarrolla en las "Regulae". Nos referimos a la abstracción intelectual inadecuada y a la percepción interpretativa oscurecedora de los contenidos, y que se presentan en paralelo con otras dos que deben considerarse como esclarecedoras y adecuadas. Por parte del objeto de conocimiento conviene distinguir dos tipos, ya sea que nos refiramos a las ideas o a las cosas mismas. Cada una de estas dos pretensiones cognoscitivas tiene sus propias y distintas posibilidades de error, ya que en un caso se cuenta con una inmediatez objetual al campo noemático de la conciencia, mientras que en el otro se produce una problematización de la certeza al tener que considerar al objeto como exterior, siendo tal problematización índice claro de una mayor propensión al error.

En segundo lugar, tomando como eje generador del error a la voluntad, hay que tener en cuenta, previamente al estudio del asentimiento por el que se plenifica el conocimiento erróneo, un conjunto de aspectos tales como el tan discutido tema de la diferencia entre la libertad de indiferencia y de determinación, o incluso el que se lleva sobre

la infinitud de la voluntad en la que muchos textos cartesianos considerar como principal causante de la realización del error.

Dentro del estudio del papel de las facultades corporales en el conocimiento erróneo, conviene hacer un especial hincapié en la sensibilidad, viendo como sus diversos grados, tal como Descartes los expone en las responsiones sextae, dicen mucho de tres posibilidades de engaño, de la "deceptio" de los sentidos, de los llamados "errores de naturaleza", y de los juicios erróneos que se llevan sobre contenido sensible

De este modo se completa la panorámica especializada en el análisis de las actividades de las diversas facultades en sus conexiones originarias, derivaciones e implicaciones con el tema del error, restando para la sección tercera la exposición del binomio "Dios-error".



A) El entendimiento.

A-1: El entendimiento y el conocimiento erróneo.

Si alguna validez puede tener la línea interpretativa que presenta al error como un fenómeno cuantitativamente distinto del conocimiento verdadero es desde el ángulo del entendimiento. En efecto, de acuerdo con la definición cartesiana del error como asentimiento de la voluntad a lo oscuro y confusamente conocido, el autor se encuentra posibilitado para mostrar que desde el "intellectus" el error es algo meramente negativo, es decir, algo que, en última instancia, se reduce a la ausencia de conocimiento del que se se va separando gradualmente por ser un contenido de "carencia". El fundamental motivo que tiene Descartes para esta concepción es claro:

"Est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, et de ratione intellectus creati ut sit finitus"(505).

Hay una esencial limitación en el entendimiento humano, propia de todo lo finito, que hace que éste no pueda entender muchas cosas a la vez, o que algunas resulten desmesuradas a su comprensión. Si el error es algo positivo que

---

(505) A.M. Fed IV, A.T.VII, pg 60.

que se encuentra en el juicio y el contenido dice referencia especialísima a la falsedad, que se relaciona con el no-ser, es natural que Descartes piense que lo que haya de positivo en el juicio erróneo dependa del asentimiento de la voluntad. Sin embargo, conviene tomar estas afirmaciones con muchas precauciones, puesto que, a nivel del entendimiento, se requiere siempre un contenido sobre el que pueda llevarse tal asentimiento, con lo que una composición o división falsa, desde el ángulo lógico y gnoseológico, no puede, de ninguna manera, identificarse con la ignorancia o carencia de conocimiento, sino sólo en cuanto esta última y la falsedad no poseen la verdad. A nivel del entendimiento se exige la presencia de una "materia errandi" sobre la que habrá de llevarse el asentimiento indebido que constituye la esencia del error.

Si a nivel del entendimiento, propiamente hablando, no cabe hablar de error, por lo menos puede verse como éste lleva consigo una actividad que prepara una materia o contenido falso. La aceptación de esta actividad del entendimiento en un racionalista es realmente costosa, puesto que, en principio, esta facultad no puede tender a la falsedad, y, sin embargo, Descartes tiene que mantener esta doble alternativa para dar rendida cuenta del fenómeno del error. Conviene recordar cómo la potencia intelectual, cuando actúa solo y conforme a sus propias leyes, no puede errar, y cómo, en algún sentido, se convierte en criterio de verdad; mientras que, por su situación de hecho, por su estancia en el hombre, compuesto de cuerpo y alma, puede ayudarse en el conocimiento de una serie de facultades auxiliares que, rompiendo la más

íntima unidad subjetual, problematizan su acción habilitándola para la elaboración de contenidos falsos. Podemos resumir, entonces, que el entendimiento, cuando actúa en su pureza, no puede dar ocasión al error, ni en el acto de intuición intelectual, ni en la deducción necesaria, pero que, sin embargo, puede favorecer la consumación de una "materia errandi", cuando algún factor interfiere en la pura marcha intelectual, o cuando compone ideas que no se exigen necesariamente. De todo ello se concluye que, para Descartes, a pesar de que cuente con la infalibilidad del entendimiento, éste comporta una actividad que puede ser correcta o incorrecta. Estos dos vectores, representantes de los factores criteriales y activos de la facultad intelectual, confluyen en nuestro autor procedentes de las dos líneas de pensamiento que más influyen en su filosofía: San Agustín y Suárez.

Por lo que se refiere, en primer lugar, a San Agustín, las afirmaciones más precisas sobre la infalibilidad del entendimiento se encuentran en el último libro del "De Genesi ad Litteram", en el que se examinan las tres clases de intuiciones posibles, correspondientes a los sentidos, a la imaginación y al entendimiento. En las dos primeras el alma puede ser engañada por la apariencia de las cosas al pronunciarse equivocadamente sobre las imágenes a las que considera como cosas. Sólo en el tercer nivel no puede darse el engaño:

"Tamen et per corporalem visionem, et per imagines corporalium quae denotantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt. Intellectualis autem visio non fallitur. Aut enim non intelligit,

qui aliud opinatur quam est; aut si intelligit, continuo verum est. Quid enim faciant oculi non habent, cum simile corpus viderint, quod ab alio discernere non possint: aut quid faciat animi intentio, cum in spiritu facta fuerit corporis similitudo, quam non valeat distinguere a corpore? Sed adhibetur intellectus, quaerens quid illa significant vel utile doceant; et aut inveniens ad fructum suum pervenit, aut non inveniens in disceptatione se tenet, ne aliqua pernicioosa temeritate prolabatur in exitiabilem errorem"(506).

Opinion que se repite páginas más adelante con las siguientes palabras:

"At vero in illis intellectualibus visis non fallitur; aut enim intelligit, et verum est; aut si verum non est, non intelligit: Unde aliud est in his errare quae videt, aliud ideo errare quia non videt"(507).

Los dos textos son suficientemente expresivos por sí mismos. El alma sólo puede equivocarse cuando se relaciona con las imágenes sensibles, y, si en algún momento parece que se da error en la intuición intelectual, en la visión de objetos inteligibles, es porque no se ha producido una auténtica percepción.

¿Cómo se recogen estas opiniones en la filosofía cartesiana? En líneas generales tenemos que advertir que hay un paralelismo tan marcado que no deja de ser sorprendente. Ya hemos visto cómo la forma más infalible de conocimiento para nuestro autor es la intuición intelectual, única vía

---

(506) S. Agustín, De Genesi ad litt. ram., XII, xiv, 29.

(507) I. c., XII, xxv, 52.

y situación en la que no puede hablarse de error, ya que el entendimiento obra conforme a su propia naturaleza. La certeza y evidencia de este acto intelectual llega a su máximo cuando a su simplicidad se suma la del objeto, realizándose la más perfecta coordinación cognoscitiva. Sin embargo, hay ocasiones en las que ante una pseudo-evidencia el hombre cree estar en la posesión de una intuición intelectual y de su corteza, cuando, en realidad, no intuye intelectualmente nada, y sólo juzga movido por unos prejuicios. De este último modo se coloca el sujeto en la situación más idónea para llegar al error, puesto que se carece de auténtica intuición, y se juzga de las cosas por sus apariencias.

Para Descartes, en el período de confección de las Regulae, el entendimiento es la más alta jerarquía cognoscitiva, y en su actividad propia se incluye la de juzgar. Sólo cuando lo esencial de éste recaiga en la voluntad, el papel de aquél refluirá en el de la percepción, lo que, por otra parte, también estaba apuntado ya en la citada obra (508), si bien es verdad que hay que reconocer como tendencia general del texto la de atribuir al entendimiento la actividad judicativa. De esta manera se concluye que esta facultad es quien puede poseer no sólo la verdad, sino también la falsedad, aunque la mayor parte de las veces esta última se prepara a nivel de la fantasía y de los sentidos (509).

En las Meditationes, la percepción, propiamente di-

(508) Reg. III, A.T.X, pg 411: "solus intellectus equidem percipiondas veritatis est capax".

(509) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pg 396.

cha, corresponde al entendimiento, sin que las facultades auxiliares estén habilitadas para conocer la verdad de las cosas: "propriamente hablando, no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación, o por los sentidos"(510). Por ello, siendo evidente para Descartes que el entendimiento sea la facultad que percibe la verdad de las cosas, y que su acción pura implique más certeza que la que se deriva de los actos en los que se auxilia de otras facultades, habrá que conceder mucho más valor a las ideas que procedan de la propia subjetividad, es decir, a las congénitas con el propio sujeto, a las innatas, que a aquellas que procedan de la acción de los cuerpos sobre los sentidos, llamadas con exactitud adventicias, ya que, siendo oscuras y confusas, se relacionan con el mundo de la apariencia, y se las juzga semejantes a las cosas de las que proceden, con lo que se cae en el defecto que ya señalaba S. Agustín:

"Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas rebus istis similes esse debere. Quinimo in multis accepi magnum discrimen videor deprehendisse: ut, exempli causa, duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, et quae maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet, aliam vero ex rationibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocunque alio modo a me factam, per quam aliquoties major quam terra exhibetur; utraque profecto simul eidem soli extra me existenti esse non potest, et ratio persuadet illum ei maxime esse dissimile, quae quam proximè ab ipso videtur emanasse"(511).

(510) *E.d.* Med.II, A.2.VII, pg. 34: "nam cum mihi nunc motum sit insenset corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi".

(511) *O.c.*, Med.III, A.1.VII, pg. 39.

El texto, si bien parece reducirse a poner de manifiesto los diversos grados de confianza que nos merecen las distintas clases de ideas, en cuanto éstas son los objetos del entendimiento, también nos pone de relieve la posibilidad de error que pueda haber por parte de esta facultad en el conocimiento de dichos objetos.

Recordando el hecho de que para Descartes el error, propiamente dicho, no tiene cabida en el ámbito de la contemplación de ideas, podemos decir, en primer lugar, que, si se encuentra en el conocimiento sensible, no puede ponerse en dependencia de la percepción, sino en el juicio que se sobrealimenta, y por el que se supone que las ideas son semejantes a los objetos externos, con lo que nos encontramos en uno de los errores más frecuentes, tal como lo reconoce San Agustín y tal como vuelve a insistir Descartes. En segundo lugar hay que advertir otro parentesco doctrinal entre los dos autores, y que, dicho preferentemente del racionalista, no es otro que la presencia de una facultad distinta a la del entendimiento para la originación de las ideas sensibles, con lo que se introduce un factor nuevo que puede interferir en el desarrollo de la pura actividad cognoscitiva. Finalmente, nos encontramos con la exclusión que San Agustín hace entre la visión intelectual y el error, lo que también recoge Descartes, especialmente cuando nos dice en los Principia que las verdades eternas, o nociones comunes, se conocen clara y distintamente, aunque no por todos los hombres, ya que los prejuicios, las opiniones preconcebidas, actúan de pantalla que impide la auténtica intuición intelectual:

"Non tamen, ut puto, quod unius hominis cognoscendi facultas latius pateat quam alterius; sed quia forte communes istae notiones adversantur praejudicatis opinionibus quorundam hominum, qui eas idcirco non facile capere possunt: etiamsi nonnulli alii, qui praejudiciis istis sunt liberi, evidentissime ipsas percipiant"(512).

Pero el entendimiento tiene un segundo campo de actividad, que realiza al componer las ideas. En la primera sección de esta segunda parte advertíamos como la síntesis, en cuanto procedimiento metodológico, decía una referencia directa a la composición, y a la teoría del juicio. Ahora es el momento de ver su procedencia y posterior desenvolvimiento en la obra cartesiana de madurez. Tal como intentaremos mostrar, la influencia de la doctrina suarista en la obra cartesiana, por lo que se refiere a estos puntos, es, quizás, mucho más palpable que la que observábamos en el aspecto de la intuición intelectual, con respecto a San Agustín.

La filiación suarista de la doctrina de la composición de Descartes conviene localizarla desde su origen. En la época de su estancia en la Flèche es cuando nuestro autor comienza a familiarizarse con la teoría del juicio que mantiene la escolástica española, entendido, en líneas generales, como percepción del nexo que une un sujeto y un predicado. Esta doctrina habría de ir muy de acuerdo con el intelectualismo cartesiano, pero le resultaría insuficiente

---

(512) Pr.Ph., Pars I, Art. L, A.T.VIII-1, pg 24.



a la hora de querer distinguir con precisión entre el concepto y el juicio, de tal manera que acaba situando a este último en el haber de la voluntad. Sin embargo, una cosa es hacer gravitar la responsabilidad última de un acto en una facultad, y otra muy distinta excluirlo en ella, lo que de ninguna manera hace Descartes, quien, de una manera u otra, sigue contando con el apoyo que le concede su primera teoría de la composición, tal como apareció en las Regulae, o bajo otras diversas formas de actividad dedicadas a la elaboración del contenido del juicio, o materia del asentimiento.

Pero veamos más concreta y detenidamente los puntos de contacto entre Suárez y Descartes. Pero antes de pasar al estudio de los aspectos propios de la composición y asentimiento del entendimiento, consideramos oportuno la presentación de un texto, perteneciente al primero de los dos filósofos, en el que se caracteriza al entendimiento en relación con la verdad y la falsedad:

"Solus intellectus versatur circa verum, ut verum est, et solus etiam est capax luminis seu visionis intellectualis; ergo solus est capax erroris, falsitatis et mentis caecitatis"(513).

Consecuencia natural de su intelectualismo, Suárez identifica el error con la falsedad y con la ceguera de la mente. Todo esto no puede entenderse de otro modo que como falta o carencia de "visión intelectual", situándose aquellos

---

(513) Suárez, De Fide, c.o., Disp.XVI, Sect.I, pg 407.

tres conceptos en oposición al de la verdad que puede conseguir el entendimiento. Pero, además, la propia referencia de esta facultad a la verdad y a la falsedad sugiere ya el tema del juicio, como el auténtico acto de conocimiento al que se reducen los demás y en el que se sitúan, como en su lugar propio, tanto la una como la otra.

Un juicio, empero, no puede ser entendido sin un acto de asentimiento, y éste, según el sentir de la escolástica española, se localiza en el haber de la misma facultad intelectual, si bien hay que admitir con L.W. Keeler que este movimiento filosófico en general, y Suárez en particular, considera que el asentimiento a los contenidos en materia de fe no es de la misma clase, ni depende de la misma facultad que el asentimiento a verdades evidentes(514).

Sin interesarnos en este momento por el tipo de asentimiento que da la voluntad a los contenidos revelados, para fijarnos más detenidamente en los aspectos de la percepción del nexo entre los términos del juicio, nos encontramos con el hecho de que para Suárez la verdad lógica se encuentra proplamente en el juicio, advirtiendo que todos los demás actos cognoscitivos pueden participar de la verdad en la medida en que pueden referirse a un juicio ya porque lo implican, o ya porque se reducen a él(515).

(514) Vid. L.W. Keeler, *o.c.* pg. 275.

(515) Suárez, *Disp. Metaph.*, VIII, Sectio IV, 6, ed de S. Abade S. Caballero, y A. Uigerver, Gredos, Madrid 1.960, vol II, pg. 114: "Notitia autem simplex quae simplex apprehensio dicitur solet, in tantum est capax alicuius veritatis in quantum cognitio est et aliquam rationem iudicii participat".

Es cierto que la concepción mediante actos simples, añade Suárez, se llama, ordinariamente, simple aprehensión, para distinguirla del auténtico juicio por el que se una o se separa una cosa de otra, pero en cuanto la aprehensión es conocimiento de esa cosa, es también, en la misma manera, un juicio, por el que se juzga implícitamente que "la cosa es aquello que de ella conocemos" (516). De este modo, la simple aprehensión implica un juicio, porque es necesario que con ella se aprenda algo, se conozca algo, y lo que se conoce se juzga (517). La identificación de conocimiento con juicio, tal como muestran los textos suarecianos, es clara, pero conviene insistir en el hecho de que tal juicio depende del entendimiento, facultad que realiza la composición o división, verdadera o falsa, constituyéndose, en consecuencia, como único nivel en el que tiene cabida la verdad y la falsedad:

"Et sequitur a sufficienti enumeratione ex dictis, quia falsitas non est in rebus, neque in simplicibus conceptibus; ergo oportet ut saltem sit in compositione et divisione; quia nec potest aliud membrum excogitari nec potest nullibi esse suo modo quia caetera per metaphoram et analogiam denominantur falsa; ergo per habitudinem vel imitationem alicuius quod proprie falsum nominatur; hoc autem non est nisi compositio et divisio intellectus" (518).

De esta manera, si la falsedad se da sólo en la composición y división que realiza el entendimiento, el primer

---

(516) *Ibid.*, pg. 115: "res id esse quod de illa cognoscimus".

(517) *Ibid.*: "quod autem cognoscitur, ea ratione iudicatur".

(518) *o.c.* Disp. IX, Sect. I, 17, pgs 183-184.

texto suarista al que apuntábamos(519), correspondiente al "De Fide", debe entenderse, consiguientemente, bajo una doble perspectiva: a) El entendimiento puede ser dicho verdadero o falso, fundamentalmente, en referencia a la composición o división que el mismo realiza; y b) si se considera a esta facultad en relación con la simple aprehensión, sólo puede llamarse verdadero o falso, por cuanto tal aprehensión lleva consigo un juicio implícito.

El asentimiento que se da a tales composiciones y divisiones, según Suárez, también depende del entendimiento, y lo realiza necesariamente al ver la unión efectiva y necesaria que se da entre los extremos aprehendidos(520). Y es aquí, con esta afirmación, donde se problematiza más duramente la comprensión de la posibilidad de asentimiento a una composición o división falsa, puesto que, en tales casos, no se puede pensar la existencia de un nexo entre los extremos sobre el que pueda llevarse la percepción. He aquí el fundamental achaque que se encuentra en la teoría del asentimiento del entendimiento a un contenido falso. Tanto para estudiar esta problemática en toda su amplitud, como para entender el tipo de asentimiento a la materia oscura del mundo de la fe, dentro del pensamiento suarista, creemos imprescindible acudir a las enseñanzas del "De Fide Theológica", obra en la que aparece un tipo de asentimiento en dependencia de la voluntad; sin embargo, quizás sea inevitable con-

(519) Vid. supra, pg. 323.

(520) Suárez, Disp. Metaph., e.o., Disp. VIII, Sect. IV, 5, pg. 114.

oluir que entre el asentimiento del entendimiento, y el que Suárez, dentro de su obra teológica, pone en dependencia de la voluntad, se encuentre un profundo abismo difícil de superar. Ésta es la tarea que le corresponde a Descartes, y que él intenta solucionar situando todo tipo de asentimiento posible en el haber de la voluntad, si bien también este autor distingue entre el asentimiento necesitante provocado por la evidencia presente al entendimiento, y otro que se sitúa en dependencia de la voluntad indiferente.

Reservando tales aspectos del asentimiento en la doctrina cartesiana para el momento de estudio del papel de la voluntad y de la libertad en el error, conviene, por el momento, señalar que su doctrina del juicio se desenvuelve en dos actos. El primero tiene como escenario las Regulae ad directionem ingenii, mientras que el segundo se cumple en las Meditationes de prima Philosophia y en los Principia Philosophiae.

Ya hemos hecho algunas referencias a la problemática del juicio en el primer período de producción cartesiana al tratar de la síntesis y de las naturalezas compuestas, viendo como se explicitaba en los aspectos de la composición. En estos momentos Descartes, mediante su análisis del hecho del conocimiento, tiende a encontrar los elementos simples que puedan ser objeto de una intuición cierta e indubitable, a la vez que considera que el error se presenta, muy especialmente, en la composición de naturalezas que realiza el propio entendimiento, con lo que puede concluirse que todavía

nuestro autor sigue incorporado a la doctrina tradicional del juicio, tal como se la entregaron sus maestros de la Flèche(521): El paso de una noción a otra, manifestando un claro dinamismo intelectual, corresponde al entendimiento; y la serie de intuiciones, que toda deducción lleva consigo, se aplica no sólo a los extremos, sujeto y predicado, sino también a la cópula o nexa que existe entre ellos. Conviene recordar, sin embargo, que en estos momentos comienza a entrar en juego el elemento subjetual que posteriormente asumirá el papel de mayor importancia en el juicio, la voluntad, que aparece con pasos vacilantes, hasta que en las obras de madurez se localice y sitúe al entendimiento en especial relación con la percepción, mientras que se reserva los aspectos de máxima actividad subjetual para las operaciones de la voluntad.

Sin embargo, a pesar de esta generalizante división funcional entre el entendimiento y la voluntad, no creemos que con ella desaparezca la primera doctrina de la composición, opinando, por el contrario, que sigue presente bajo diversas formas que posibilitan y mantienen el propio asentimiento de la facultad libre. Y si la composición hace referencia tanto a una actividad que compone y a un contenido que resulta compuesto, parece que, al rastrear la continuidad de esta teoría, hay que seguir la doble pista que impone el objeto y la propia actividad. Mientras que por la primera tenemos que hacernos cargo de las ideas com-

---

(521) Vid. Regulae, VIII, XII, y XIV, A. F. A., p.p. 396, 420, y 443.

puestas, por la segunda, que reservamos para el siguiente apartado, habremos de dedicarnos detenidamente al tema de la percepción interpretativa y de la abstracción intelectual como dos actividades del entendimiento que, pudiendo ser inadecuadas, pueden dar ocasión a la realización de un juicio erróneo.

En las Meditaciones nos encontramos con la conocida división cartesiana de las ideas en innatas, adventicias y facticias(522). Cuando abordábamos el tema del innatismo de las ideas y sus implicaciones en un posible ocasionismo, hacíamos especial hincapié en los dos primeros tipos, mientras que dejábamos sin tratar el tercer grupo, compuesto por este mundo especial de contenidos de conciencia realizados por el propio sujeto. La caracterización que da Descartes de las ideas "a me ipso factae" en su obra metafísica cumbre no es ni demasiado extensa ni muy concreta, ya que de ellas se nos dice, simplemente, que han sido hechas, realizadas, o inventadas por el hombre(523). Sin embargo, a pesar de esta leve descripción, lo que resulta claro es que, para que puedan realizarse, se requiere contar de antemano con los materiales necesarios para su fabricación. Las ideas facticias tienen, forzosamente, que ser compuestas, poseer un contenido complejo; y, por ello, han de entenderse como una posible "materia errandi" que puede originar un juicio erróneo en el momento que sean afirmadas como verdaderas, como realmente existentes.

---

(522) Vid. M.M., Med.III,A.T.VII, pgs 37-38.

(523) Vid. Ibid.

Como se deja ver en esta caracterización de las ideas facticias, no se habla, en ningún momento, ni de afirmación ni de negación, sino de una composición que realiza el entendimiento, y que puede servir de base a un juicio falso. Todo ello nos permite sugerir que tales ideas compuestas implican una forma de permanencia de la primitiva doctrina cartesiana de la composición, o, dicho más precisamente, son el equivalente en las Meditationes de las naturalezas compuestas por el sujeto de las que se hablaba en la Regula XII(524).

Sin embargo, no es justo reducir el tema de la composición de las ideas al mundo de las ideas facticias; Descartes, fuera ya de su primera época, continúa refiriéndose a una composición contradictoria entre las ideas a la que, hablando con propiedad, sólo corresponde el nombre de falsa y no a las cosas o a la facultad:

"Ideae pendent quidem a rebus, quantum eas repraesentant; sed interim non est in rebus contradictio, sed in solis ideis nostris, quia ideae solae ita conjungimus ut sibi repugnent. Non autem repugnant sibi invicem res, quia omnes existere possunt et sic una non repugnant alii; in ideis autem contra sit, quia in iis res diversas, et quae sibi non repugnant seorsim, conjungimus, et ex iis unam efficiamus, et sic contradictio oritur"(525).

Esta forma de contradicción que sólo puede decirse de las ideas, en cuanto es una especial relación entre ellas,

(524) Vid. Reg. XII, A.T.X, pg 422-423.

(525) E.D., A.T.V, pg. 161.



tiene que entenderse como una repugnancia de coexistencia mutua, que no es otra cosa que la falsedad lógica. Esta, consiguientemente, se da en la composición mental entre las ideas que son contradictorias entre sí, y no en las cosas de las que pueden proceder aquellas. La contradicción es, por otra parte, una unión indebida, lo que supone una generalización excesiva y defectuosa que aglomera contenidos de conciencia no aptos para formar complejos verdaderos; y la "con-junctio" no es sino una composición que hay que hacer gravitar en el haber del entendimiento.

Pero incluso con este segundo aspecto no se completa todo el campo de la composición mental, tal como lo entiende Descartes. Hay, además, para él, un juicio anterior a la acción de la voluntad, por el que se saca a la idea de su aislamiento para concebirla como existente(526). Para nuestro autor, en efecto, no se puede concebir nada si no queda incluido en ese "concipere" la existencia, ya sea real y necesaria, ya sea meramente posible. En todo caso hay una percepción de la idea "esse existens", y concebir algo existiendo supone la presencia de un juicio mental que se extiende no sólo al objeto propiamente dicho, o idea, sino al conjunto que ella envuelve en unión de su existencia.

La persistencia de temas como la realización de ideas compuestas-adventicias por parte del entendimiento, o como el de la contradicción entre ideas unidas indebidamente por parte del sujeto, o incluso como el de este posible juicio mental anterior al asentimiento de la voluntad, mues-

---

(526) L. W. Keeler, o.c. pgs. 155-156.

gran sobradamente como esta facultad posee una actividad gnoseológica que le es propia, mediante la cual queda habilitada para la elaboración de contenidos compuestos que por ser tales pueden ser falsos; y cuando la voluntad presta su asentimiento a ellos es cuando aparece en toda su integridad el juicio erróneo.

A-2: Abstracción intelectual y percepción

interpretativa.

Si en el apartado anterior nos hemos referido más detenidamente en el contenido que compone el entendimiento, para ver cómo esta facultad intelectual realiza una actividad que puede dar ocasión a la elaboración de contenidos falsos, en el presente nos situamos dentro del ámbito de los actos mismos de tal facultad, con una doble finalidad, ya que por una parte vamos rastreando las posibles derivaciones de la primera teoría cartesiana de la composición y división, mientras que por otra intentamos ver cómo con ellos se favorece la elaboración de la "materia errandi", no ya porque el contenido sea falso, sino porque la actividad misma sea la responsable de la falsificación. Es cierto que en el estudio de las ideas adventicias, de la composición de ideas contradictorias entre sí, y de la percepción de una idea "eam existere", se muestra suficientemente esta actividad del entendimiento a que nos referimos; sin embargo, hasta el momento, a lo que se ha tenido es a fijarse más en el contenido, que, por ser complejo, pierde mucho del privilegio gnoseológico que tiene lo simple para Descartes, a la vez que se ha intentado mostrar cómo dicho contenido compuesto puede, en algunas ocasiones, albergar en sí la falsedad.

Ahora es el momento de dirigir la atención mucho más intensamente a la actividad misma del entendimiento, lo que se aborda, muy especialmente por cuanto a nosotros interesa, desde los ángulos de la abstracción intelectual y de la percepción interpretativa, como dos modos de actuación que, pudiendo ser correctas y dar paso a contenidos verdaderos, a veces, pueden comportar alguna incorrección y ser origen real sobre el que se monte un juicio erróneo. La primera se relaciona directamente con el tema de las distinciones, especialmente con la modal y la de razón, a la vez que supone una auténtica división, dado que "abstrahere" va a significar para Descartes "separar un elemento simple de un conjunto complejo". La segunda, de alguna manera opuesta a la anterior, implica una composición. Y ambas, en última instancia, se encuadran en el problema de la claridad y distinción de las ideas.

La abstracción intelectual tiene su aparición en la obra cartesiana en el texto de las Regulae, aunque no se la conozca todavía con este nombre, entroncada con el tema de la conexión necesaria entre las "naturae simplices":

"Necessaria est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possumus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est, motus durationi, sive tempori, etc., quia nec figuram omni extensione carentem, nec motum omni duratione, concipere licet"(527).

Con unas afirmaciones que ponen en entredicho la indiscutible claridad y distinción en el conocimiento de las naturalezas máximamente simples, nos encontramos ahora con el hecho de su unión necesaria. Esta unión se da cuando no podemos concebir sino oscura y confusamente, una separada de la otra. Si dirigimos nuestra atención hacia una naturaleza simple necesariamente unida a otra, y, mediante una abstracción precisiva, olvidamos la segunda, nos encontramos con la situación conflictiva de haber obtenido un conocimiento oscuro y confuso de un elemento de un todo que se conocía evidentemente. ¿Qué fenómeno ha ocurrido aquí? El entendimiento ha hecho una división de un conjunto íntimamente unido, escapándosele una presencialidad y trastocando la evidencia por oscuridad y confusión. El sujeto percipiente, en el paso de un todo inmediato a una parte mediata, ha desvanecido la claridad y distinción del objeto.

Este texto de las regulas, del que partimos en nuestras consideraciones, es lo suficientemente desconcertante para que haya dado pie a muchas interpretaciones, ya que entronca directamente con una amplia gama de problemas. Nosotros, sin entrar en consideraciones sobre el carácter de excepcionalidad que puede suponerse en estos complejos cognoscitivos, por su privilegio de evidencia, frente al que, en principio, debería corresponder a sus elementos, nos vamos a fijar en la actividad del entendimiento que abstrae, que concentra su atención en una parte reducida del conjunto. De esta manera, nos encontramos que dicha facultad aparece como factor promocionante de oscuridad y confusión al ser él mismo quien prepara, mediante una división de lo que

ya estaba en condiciones óptimas para ser conocido con evidencia, y da paso a un contenido oscuro y confuso que sirve de materia para un asentimiento indebido.

En realidad, la abstracción intelectual puede ser tanto precisa como inadecuada. A esta última forma se refiere Descartes en las últimas líneas de las Primas Respuestas, donde habla de una "abstracción del entendimiento que concibe la cosa imperfectamente"(528). Lo que Descartes entiende por ello debe rastrearse también en una carta que el autor dirige al P.Gibief con fecha 19 de enero de 1.642, en la que se caracteriza a dicha abstracción como un auténtico recogimiento del pensamiento hacia una parte del contenido para fijar la atención más intensamente sobre ella:

"Ainsy, pour sçavoir si mon idée n'est point rendue non complete ou inadaequata par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si ie ne l'ay point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complete, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complet que j'ay en moy, et ce par abstractionem intellectus, c'est à dire, en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie"(529).

Esta abstracción intelectual puede ser, como acabamos de decir, precisa o inadecuada, todo dependerá del contenido compuesto sobre el que se lleva la operación. En efecto,

---

(528) Primas Responsiones, A.T.VII, pg. 120: "...per abstractionem intellectus rem inadaequato concipientis,..."

(529) Al P.Gibief, 19 enero 1.642, A.T.III, pg. 474.

hay conjuntos cuyas partes difieren realmente, mientras que otros están formados por elementos que se distinguen entre sí, y del todo, con una distinción modal o de razón. ¿En qué casos es lícita y conveniente esta abstracción? Cuando tratamos sobre conjuntos cuyas partes se distinguen con distinción real, la posibilidad de realizar una abstracción intelectual inadecuada es prácticamente nula, ya que esta distinción es la que se da entre dos o más sustancias y "percibimos que éstas son en realidad distintas entre sí, sólo porque podemos concebir clara y distintamente una sin la otra"(530). Mediante esta operación del entendimiento, llevada sobre un conjunto cuyas partes son realmente distintas, como en el caso del cuerpo y del alma, se puede percibir con claridad y distinción cada una de ellas, e, incluso, con mayor precisión que el compuesto del que son elementos, ya que el objeto-parte es más simple y realmente diferente de las demás partes con las que forma el todo.

Pero esta no es la única posibilidad; en segundo lugar, la abstracción intelectual puede efectuarse sobre un conjunto cuyas partes o aspectos se distingan sólo modalmente, como en el caso de la compleción existente entre un modo y la sustancia de la que es modo, o entre dos modos de una misma sustancia. En el primer caso nos encontramos con el hecho de que:

---

(530) *Pr. Ph.*, Pars I, Art LX, A.T.VIII-1, pg.28: "Realis proprie tantum est inter duas vel plures substantias: et hinc percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam abque altera clare et distincte intelligere possimus".

"possimus quidem substantiam clare percipere absque modo quem ab illa differre dicimus, sed non possimus, viceversa modum illum intelligere sine ipsa"(531).

Y en el segundo se nos advierte:

"unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversa; sed neutrum tamen sine eadem substantia cui insunt"(532).

Consiguientemente, puede conocerse una substancia sin necesidad de atender a los modos, como en el caso de la substancia corpórea que puede ser concebida sin la figura o movimiento, que se distinguen modalmente de aquella, pero no se pueda conocer "clare" los modos si se pierde a la substancia como punto de referencia. Algo similar ocurre en el segundo tipo de distinción modal ya que, según se nos dice, puede conocerse un modo sin atender al otro, pero, sin embargo, se oscurece el conocimiento de estos modos si, fijando exclusivamente la atención en ellos, se retira la atención de la substancia. En conclusión, puede decirse que de las cuatro posibilidades de abstracción intelectual de un elemento perteneciente a un conjunto del que se distingue modalmente, sólo dos de ellas mantienen la claridad del objeto, mientras que en las otras dos se produce un oscurecimiento y confusión de la materia que, caso de ser afirmada como verdadera, produce la privación que lleva en sí el error.

---

(531) l.c., art.LXI, pg 29.

(532) Ibid.



Pero queda, en tercer lugar, una última posibilidad representada por la abstracción intelectual que se realiza de un elemento de un complejo cuyas partes son distintas con una exclusiva distinción de razón:

"Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clare percipere, si illud ab alio separamus"(533).

Por todo ello, cabe decir que la distinción de razón que se da entre una sustancia y sus atributos, como en el caso de la "res cogitans" y la "cogitatio", analizada a la luz de la abstracción intelectual, nos muestra el hecho de que una sustancia no puede ser entendida sin su atributo, o al menos, sin transformar la claridad y distinción que abarca al conocimiento del conjunto, formado por la sustancia y el atributo, en oscuridad y confusión.

En todo este detallamiento que hemos hecho del tema de la abstracción intelectual nos encontramos con la omisión constante de uno de los términos de un conjunto. Una idea compleja, en la cual algunos de sus elementos sean necesarios para obtener un conocimiento claro y distinto, se vuelve oscura y confusa, cuando, mediante una división, se descuida la atención necesaria que debe cubrir todo el con-

---

(533) l.c., art. LXII, pg 30.

junto, inhabilitando al objeto para un conocimiento evidente. Y es que la confusión de una idea, sin negar que tenga un fundamento y unos requisitos objetivos, se debe también a la falta de atención del sujeto a aspectos necesarios para una completa y perfecta comprensión. La confusión, en efecto, aparece cuando se posee un objeto incompleto, perdiéndose la plenitud delimitativa del conjunto, como consecuencia de una división del contenido que ha realizado el entendimiento mediante una "abstracción intelectual inadecuada".

L.J.Beck se hace eco del problema de la abstracción intelectual, reduciéndolo excesivamente al considerar un único tipo de distinción; sin embargo, podemos señalar con él que "dos ideas están necesariamente unidas cuando solamente pueden separarse por abstracción; ellas no son realmente distintas, es decir, no pueden situarse con independencia la una de la otra, no pueden concebirse una sin la otra, salvo por una abstracción mental que concibe imperfectamente el conjunto, al fijar la atención sobre uno de los elementos con exclusión del otro. En el caso de un conjunto cuyos elementos están necesariamente unidos, la distinción es de razón, es una distinctio rationis. Esta distinción, señala Descartes en los Principia, "se reconoce por el hecho de que nosotros no podemos tener una idea clara y distinta de una substancia si excluimos de ella el atributo, como tampoco puede tenerse una idea clara de uno de los atributos separado del otro". El "confusa quidam ratione" es, consecuentemente, sólo indicativo del resultado de distinguir mentalmente lo que es realmente uno. Es la escolástica distinctio rationis ratiocinatae que,

necesariamente, tenía un fundamentum in re"(534).

La segunda actividad que nos hemos propuesto analizar en este parágrafo es aquella que podemos llamar "percepción interpretativa". Al igual que la primera, también ésta puede dar paso a una "materia errandi", aunque en este caso aparezca por unos motivos muy distintos, y, en cierta manera, opuestos. Mientras que una abstracción intelectual inadecuada debe entenderse como una división que confunde la delimitación del contenido, la percepción interpretativa incorrecta es una composición falsificante y oscurecedora que también realiza el entendimiento.

El tema de la percepción interpretativa ha de considerarse como entroncando con el de la evidencia, y su estudio puede llevarnos a tener que admitir que la claridad y distinción de los objetos de conocimiento no depende sólo de la existencia de unos caracteres localizables en relación con los contenidos, sino también, y muy especialmente, de una actividad propia del entendimiento que permite mantener dichos contenidos en la evidencia. Igualmente, y en contrapartida, quizás tengamos que concluir también el hecho de que la oscuridad y confusión de ciertas ideas se encuentra en dependencia de una actividad del entendimiento que percibe interpretando desafortunadamente los contenidos de conciencia.

Alan Gewirth es el autor que acuña la expresión

---

(534) L.J. Beck, The method of Descartes, e.c.pg 95.

"percepción interpretativa", y quien abre con este tema un interesante campo de estudio al situar, tanto la claridad y distinción, como la oscuridad y confusión en el haber de la actividad del entendimiento. Sin embargo, no conviene dejarse llevar por la euforia que produce el descubrimiento de un nuevo ámbito de estudio, si con él se olvida algo que tantas veces señala Descartes, como es el hecho de que también todos estos caracteres de las ideas dependen del contenido y de su separación de otras que constituyen su entorno. Gewirth presenta su tesis con las siguientes palabras: "Podemos inferir que la claridad y distinción, o la oscuridad y confusión de una idea no es nada intrínseco a ella, ni algo explicable en términos de una simple relación entre idea y acto perceptivo; las propias ideas de la sensación pueden ser claras u oscuras, y distintas o confusas. Esto parece que permite decir que estas ideas, envueltas en diferentes ámbitos, no son iguales en ningún modo; finalmente Descartes aplica a todas ellas el nombre genérico de "percepciones sensibles". Debe haber, consecuentemente, algún factor adicional, en combinación con el cual, la idea o acto perceptivo adquiera una u otra cualificación. Este primer factor es recogido por Descartes en la expresión "consideradas como" (viewed as) (spectantur ut). Para que se dé la claridad y distinción no se precisa solamente de una aprehensión pasiva de un contenido directamente percibido, sino también una interpretación de este contenido. En cada una de las tres posibilidades dadas anteriormente para la percepción de las ideas de la sensación, el contenido directamente percibido es el mismo, pero, en el primer caso, son interpretadas como sensaciones, en el segundo, provistas de

un cierto simbólico valor biológico, y en el tercero, aparecen como similares o cognoscitivamente adecuadas al conocimiento de las cosas externas materiales. Parece, por lo tanto, que es en la relación entre el contenido directo y el interpretativo donde la claridad y distinción, o la oscuridad y confusión de una idea debe buscarse(535).

Resulta sugerente, sin duda, relacionar la claridad y distinción de una idea y sus contrarios con la actividad del entendimiento, pero afirmar, apoyándose en ello, que toda la evidencia de una idea gravita exclusivamente en dicha actividad, es algo totalmente injustificable. Es verdad que la evidencia criterial de la certeza sólo tiene sentido desde el propio sujeto, pero esto no puede significar, tal como quiere F. Meier, que la claridad y la distinción sean un presupuesto para considerar algo como verdadero, y que, refiriéndose únicamente a la forma de la representación y no a su contenido, no basten como criterio de verdad(536). En realidad, conviene mantener un equilibrio entre la evidencia objetiva y el carácter subjetivo que la claridad y distinción tienen, ya que, si bien es verdad, por una parte, que hay ideas claras y distintas, y otras que se presentan en oscuridad y confusión, tanto las unas como las otras pueden cambiar de signo, ya sea que se consideren (spectantur ut) de un modo o de otro. En otras palabras, la claridad y la distinción no pueden referirse exclusivamente a la forma de la representación, sino también a su contenido.

---

(535) A. Gouvrilh, Clearness and Distinctness in Descartes, en "Descartes" Ed. by W. Doney, London 1.969, pg 258.

(536) F. Meier, o.c. pgs 7-8.

En efecto, la percepción evidente tiene como correlato objetivo a la idea clara y distinta; no se trata sólo de que la mente dirija su atención hacia algo para que brote la evidencia, sino de que además haya algo presente y bien delimitado a la facultad. No es suficiente con que la mente pueda separar una idea del conjunto que oscurece sus límites, ya que se precisa, por otro lado, de un contenido adecuado sobre el que llevar la percepción precisiva, sin posibilidad de interpretación desafortunada. Pero no es solamente esto. La propia existencia de ideas claras y distintas, tales como las de figura, extensión y movimiento, aptas para una percepción evidente del entendimiento, no puede significar otra cosa que la ineludible necesidad de un apoyo objetivo en el que sustentarse la propia evidencia:

*"Quamvis enim videntes aliquod corpus, non magis certi sumus illud existere, quatenus apparet figuratum, quam quatenus apparet coloratum: longe tamen evidentius agnoscimus, quid sit in eo esse figuratum, quam quid sit esse coloratum"(537).*

No se trata, pues, tal como parece desprenderse de este último texto, de interpretar la sensación de color como algo que coloree un cuerpo, ni de entender la figura como aspecto constitutivo de la extensión con lo que se estaría implicando una interpretación de un contenido. Se trata, por el contrario, de la percepción de una idea que considerada en sí es más clara y distinta que otras.

Pero pasando directamente al estudio de la llamada

percepción interpretativa, conviene distinguirla de todo posible juicio que se realice en dependencia de la voluntad. Hay textos en la obra cartesiana que permitirían identificar este juicio previo, o percepción interpretativa, con el juicio propiamente dicho, dejando zanjada la cuestión sin necesidad de tener que recurrir a un elemento intermedio entre la pasividad perceptiva y la actividad voluntaria. Sin embargo, esto nos parece incorrecto y simplificante; hay material suficiente para anular y desmentir tal explicación:

"Sic, cum iudicant spatium, quod inane appellant nihil esse, illud nihilominus ut rem positivam intelligunt. Sic, cum accidentia putant esse realia, representant sibi ipsa tanquam substantias, etsi substantias esse non iudicant; ac saepe aliis multis in rebus hominum iudicia ab ipsorum perceptione dissentiunt. At quicumque nullum unquam iudicium ferunt nisi de rebus quas clare et distincte percipiunt (quod, quantum in me est, semper observo), non possunt uno tempore aliter quam alio de eadem re iudicare"(538).

Juzgar que el espacio vacío es un "nihil", y entenderlo como una cosa positiva, son dos acciones distintas. Incluso, por otra parte, percibir tal espacio como algo positivo no es una simple percepción de una idea, sino de un contenido interpretado de una peculiar manera. Lo mismo podría decirse refiriéndonos al ejemplo de la substancia y del accidente; una cosa es la percepción de un accidente, y otra muy diferente interpretar ese contenido como una substancia.

---

(538) A XXX, AGOSTO 1.641, A.T.III, pgs.430-431.

Para Descartes, los juicios de los hombres difieren muchas veces de las percepciones. Sin embargo, una afirmación como ésta no debe interpretarse como significativa de la posibilidad que tiene la voluntad de ir más lejos de lo que la percepción clara y distinta prescribe. En realidad, esta operación, cuando viene calificada de evidente no admite ningún juicio superpuesto a ella que pueda oscurecerla, ya que la voluntad, ante tales contenidos, adquiere la categoría de "determinada". La oscuridad y confusión deben situarse previamente a la acción del juicio propiamente dicho. La actividad interpretativa del entendimiento se sitúa entre una percepción clara y distinta y otra oscura y confusa del mismo objeto, de tal manera que esta interpretación indebida es la causante inmediata de la elaboración de la "materia errandi".

Los textos que nos obligan a acudir al concepto de "percepción interpretativa" se encuentran, fundamentalmente, en los Principia Philosophiae. Si en ellos analizamos los artículos en los que se prescriben los modos seguros para obtener percepciones claras y distintas de las sustancias, atributos, modos, cualidades sensibles y sentimientos corporales, nos encontramos con que es imprescindible tener en cuenta la existencia de esta actividad intelectual, si se quiere dar rendida cuenta de su contenido.

En principio, por lo que se refiere al conocimiento evidente de las sustancias corpóreas, pensante y divina, nos encontramos con el hecho de que las dos primeras pueden ser percibidas claramente, con tal de que sean distinguidas



de los aspectos que no les corresponden, siendo suficiente considerar cada uno de los atributos como pertenecientes a su correspondiente substancia. De esta manera se obtiene una intelección indiscutiblemente clara y distinta(539), sin que tales atributos que constituyen la naturaleza de la substancia deban interpretarse o concebirse de otra forma (non aliter concipi debent)(540). Las últimas líneas del artículo LXIII de la primera parte de esta obra, en la que nos hallamos situados, señalan un punto de gran interés y riqueza gnoseológica en el tema que nos ocupa:

"non distinctior sit conceptus ex eo quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo quod illa quas in ipso comprehendimus, ab omnibus aliis accurate distinguamus"(541).

De esta manera, conviene agrupar las consecuencias a que nos lleva el citado artículo en dos momentos. Por el primero de ellos se nos obliga a suponer que existen otros modos inválidos de concebir los atributos, ya que el único correcto es el de considerarlos como constituyendo la naturaleza de la substancia de la que sólo se distingue con distinción de razón. Frente a una percepción interpretativa de un atributo que puede considerarse válida y adecuada, caben otras que desemboquen en la falsedad. En el segundo momento hay que recoger la advertencia de que un concepto no se hace distinto por el mero hecho de que comprenda menos cosas, sino porque lo que se comprende en él se ha diferenciado de

(539) Pr. Ph. p. I, art. LXIII, A. T. VIII-1, pg. 30: "Cogitatio et extensio spectari possunt, ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae...quo facto clarissime ac distinctissime intelliguntur".

(540) Ibid.

(541) Ibid., pg. 31.

todo lo demás. Hay veces que, mediante una distinción o abstracción que realiza el entendimiento, se llega a un contenido evidente, con lo que esa operación ha de considerarse como adecuada, mientras que, por el contrario, si no se ejecuta, queda la mente dispuesta para componer el objeto percibido con algo que no le corresponde, pudiendo pasar a la oscuridad y confusión mediante una percepción interpretativa inadecuada en la que el contenido directo es substituido por un contenido interpretativo que no puede concordar con el primero.

Con una situación parecida nos encontramos a la hora de prestar atención a los requisitos necesarios para obtener un conocimiento claro y distinto de los modos de una substancia(542).Atendiendo primeramente a la "cogitatio" y a la "extensio", Descartes nos dirá de ellas que pueden ser tomadas (sumi) por modos de la substancia de la que se distinguen modalmente, y que, con tal de que sean consideradas (spectentur) como modos, darán lugar a un conocimiento claro y distinto como el que puede tenerse de la propia substancia:

"Tunc modaliter a substantia distinguuntur, et non minus clare ac distincte quam ipsae possunt intelligi: modo non ut substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantummodo ut modi rerum spectentur. Per hoc enim, quod ipsae in substantiis distinguimus, et quales revera sunt agnoscimus. At e contra, si easdem absque substantiis, quibus insunt, vellemus considerare, hoc ipso illas ut res substantes spectaremus, atque ita ideas modi et substantiae confunderemus"(543).

(542) Vid. Pr. Ph., p.I, arts., LV, LXIV, A.T.VIII-1, pgs 26-31

(543) I.O., art. LXIV, pg 31.

La extensión y el pensamiento se distinguen modalmente de las respectivas substancias, pero pueden ser conocidas con tanta claridad y distinción como ellas, si se las considera como modos, -muestra de que la evidencia no depende sólo de la realidad objetiva de las ideas, sino también de una actividad subjetual correcta-, ya que mediante el contenido interpretativo no se pierde de vista el contenido directo. Pero si, por el contrario, con ayuda de una abstracción intelectual, se intenta considerar a estos modos separados de la substancia, se obtiene una percepción oscura y confusa en la que la propia oscuridad y confusión obligarían al sujeto a interpretar los modos como cosas subsistentes, con lo que se realizaría una percepción interpretativa incorrecta o inadecuada.

Lo mismo podría decirse de la duración, orden, y número, conceptos que pertenecen al mundo de las ideas claras y distintas. Todos ellos pueden conocerse evidentemente con tal de que no se les asigne ninguna substancialidad, y sólo sean considerados como modos(544).

Y en el nivel de las percepciones sensoriales nos volvemos a encontrar con una situación similar a las anteriores. Descartes califica a las ideas sensibles de oscuras y confusas, pero, a pesar de ello, también pueden adquirir cier-

(544) *Pr. Ph.*, p.I, art.LV, A.T.VIII-1, pg 26: "Duratio, ordo et numerus, a nobis etiam distinctissime intelligentur, si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat".

ta claridad, siempre que se realice una percepción precisa del contenido, o que se las interprete correctamente. En principio, para Descartes, las ideas sensibles, los afectos y los apetitos, pueden ser concebidos con precisión con tal de que:

"accurate caveamus, ne quid amplius de iis iudicemus, quam id praecise, quod in perceptione nostra continetur, et cuius intime consocii sumus" (545).

El hombre no puede equivocarse con motivo de una percepción sensible si, limitándose a la percepción precisa del contenido, no juzga más de lo que percibe. Sin embargo antes de llegar al juicio explícito hay que pasar por un contenido que puede ser preciso o impreciso, y adecuado o inadecuado. En realidad, para nuestro autor, las ideas sensibles, en sí oscuras y confusas, pueden adquirir una claridad y distinción en dos contextos diferentes: a) cuando se las considera como sensaciones, como modos de pensamiento(546), o b) en el momento en que se presentan como expresivas de todo aquello que resulta beneficioso o nocivo para el compuesto (547), mientras que pueden llamarse con propiedad oscuras y confusas cuando se las interpreta como representativas de la esencia de las cosas existentes fuera de la mente(548). Por todo ello cabe concluir que las ideas sensibles, consideradas en su contenido directo como modos de pensamiento, no pueden dar lugar u origen a juicio erróneo, como tampoco en el

(545) l.c., art.LXVI, pg 32.

(546) Vid.Reg. XII, A.T.X, pg 423; M.M., Med.II, A.T.VII, pg 35; Pr.Ph., p.I, A.T.VIII-1, art LXVIII, pg. 33.

(547) Vid. M.M. Med. VI, A.T.VII, pg 83.

(548) Vid. M.M., Med. VI, A.T.VII, pg 83; Pr.Ph., p.I, art.LXVIII A.T.VIII-1, pg 33.

caso de una percepción interpretativa correcta, mientras que la situación cambia de sentido en el tercer momento, ya que el contenido interpretativo es contradictorio con el directo, y lleva consigo el fruto de una composición falsa.

Finalmente, también en el ámbito de las sensaciones internas nos encontramos con esta doble posibilidad de interpretación correcta o incorrecta. El sentimiento del dolor es, sin duda, un ejemplo típico. Sentir el dolor localizado en un miembro u órgano corporal no es otra cosa, gnoseológicamente hablando, que la interpretación de un contenido de conciencia que no puede ser calibrada con el mismo baremo que una percepción interpretativa correcta que considerara el dolor en dependencia de la propia percepción, sin situarlo en el cuerpo(549).

De esta manera finaliza un largo recorrido en el que se va mostrando como la claridad y distinción de una idea no depende sólo de su contenido, sino también de una actividad subjetual que pueda mantenerla, a la vez que se brinda la ocasión de ver cómo una actividad compositiva especial del entendimiento puede oscurecer la materia, invalidando cualquier posterior asentimiento que sobre ella se lleve. Creemos que con ello se muestra de nuevo la exigencia de preparación de un juicio erróneo; ~~estavres~~ mediante la interpretación incorrecta de una idea que origina la "materia errandi". Lo que el sujeto afirma o niega no es un

---

(549) Vid. Pr.Ph., p.I, art LXVII, A.T.VIII-1, pgs 32-33.

simple concepto, sino una proposición que surge, en este caso, por interpretación perceptual de un contenido significativo, y que se transformará en juicio por el acto de afirmación o de negación de la voluntad(550).

---

(550) Cfr. A.Gewirth, a.c. pgs. 262-263.

A-3: Conocimiento de ideas y de cosas.

Antes de pasar al estudio del papel de la voluntad en el juicio erróneo, y ver cómo el asentimiento indebido es la acción que plenifica este fenómeno, conviene dedicar unas páginas de nuestro trabajo a unas últimas consideraciones que gravitan dentro del ámbito del entendimiento. Hasta el momento nos hemos referido a esta facultad y a su actividad propia como posibilitadora del error mediante la elaboración de una "materia errandi". Para ello nos hemos situado en el ángulo de la propia actividad, y en el viene representado por los contenidos de conciencia. Pero el objeto de conocimiento no es exclusivamente la idea; el hombre en su actividad cognoscitiva tiende a conocer la realidad del mundo externo, y éste carece de la inmediatez e interioridad necesarias para un conocimiento evidente. Así pues, parece lógico pensar que los juicios que se lleven sobre las cosas del mundo externo han de estar mucho más expuestos al error que aquellos que afirman un contenido evidente; y con ello nos surge una nueva gama de interrogantes. Por una parte hay que situar con exactitud el objeto de conocimiento, ya en las propias ideas, ya en las cosas; y caso de centrarse en las primeras resultará ineludible ver en qué ocasiones el entendimiento alcanza de modo directo alguna realidad existencial, ya que si todo el conocimiento humano fuera representativo, ¿cómo tener la seguridad de que no nos encontramos en una continua

ilusión o engaño? Y en segundo lugar, cabe realizar una investigación sobre el modo de transitar legítima y válidamente del mundo de las ideas al de las cosas realmente existentes, con la seguridad de no caer en el error. Finalmente, si la verdad ha sido tradicionalmente considerada como una adecuación, ¿sigue vigente esta concepción en la gnoseología cartesiana? De ser ello así, el error habría de identificarse con la falta de correspondencia entre los contenidos de conciencia y la realidad, cuando en realidad Descartes va mucho más lejos al no conformarse con una posesión fortuita y casual de la verdad, y exigir, por encima de cualquier otro imperativo, una razón inamovible que certifique de la validez del conocimiento.

A V. Brochard se debe la afirmación de que con Descartes y su actitud crítica se introduce en el mundo de la teoría del conocimiento una división funcional semejante a la existente en el mundo del trabajo: "De hecho, -dice este autor-, es natural al hombre no hacer ninguna distinción entre el pensamiento y la cosa pensada. Para el niño, para el hombre primitivo, para el animal, e incluso para nosotros mismos cuando dormimos, no existe nada más que la representación que ocupa actualmente la conciencia; esta representación es, a la vez, idea, creencia y cosa. La división del trabajo no se ha introducido todavía en las funciones mentales y no aparecerá hasta que la experiencia, el descubrimiento del hecho del error, y las contradicciones de los sentidos, hayan despertado la reflexión" (551).

---

(551) V. Brochard, o.c., pgs 52-53.



En el momento en que, mediante una actitud crítica, se realiza la división entre idea, cosa, y creencia, conviene analizar el papel que cada una de ellas tiene en el proceso del conocimiento, y las relaciones que unen cada uno de estos tres vértices. Hay que ver cuáles son los elementos más inmediatos de los que conviene partir, y cómo puede conocerse con seguridad y certeza todo lo demás, gracias a los elementos que muestran la necesaria conexión entre los eslabones del problema. Con respecto a la existencia de las cosas del mundo externo y su relación con las ideas del sujeto, estos elementos, para Descartes, no pueden ser otros que la causalidad y la veracidad divina, que mantiene nuestra confianza en la existencia de objetos exteriores a la conciencia. Especialmente, el último factor, a la vez que criterio fundamentador del de evidencia, se convierte en apoyo último por el que puede salirse definitivamente del estado de duda, permitiendo la continuidad de la certeza subjetiva en todo aquello que fue evidente en un tiempo pasado.

Una de las intenciones y finalidades primordiales en la obra filosófica y científica cartesiana es la de dar una explicación racional de un mundo realmente existente, distinto del que se sitúa en el ámbito matemático, y no la de elaborar una simple teoría del conocimiento reducida al estudio de los actos del sujeto. El conocimiento matemático se dirigía conceptualmente hacia el mundo de las ideas, sin preocuparse de que tales esencias tuvieran o careciesen de correlato en el mundo de las cosas. Pero las ideas tienen en Descartes una especial caracterización gnoseológica, ya que en cuanto "imagines rerum" ocupan una situación intermedia

entre el sujeto y la cosa. Y es precisamente en el paso de la idea como imagen a la cosa como realidad en el que, perdiéndose el campo de la evidencia, se problematiza la certeza del segundo ámbito de conocimiento.

Debajo de todo este campo problemático está subyaciendo el tema de la verdad. Nuestro autor considera a ésta como una noción trascendentalmente clara que es imposible ignorar(552), y la caracteriza de tal manera que su definición ha de considerarse como una peculiar adaptación de la tradicional fórmula "adequatio rei et intellectus", señalando en su carta a Mersenne de 16 de Octubre de 1.639 que su significación denota una conformidad que, entendida con precisión, ha de situarse entre el entendimiento y la idea(553). Sin embargo, a pesar de estas dos aproximaciones, si hemos de ser fieles al pensamiento cartesiano, hay que admitir que con ellas no se perfilan totalmente los límites del concepto "verdad". En efecto, Descartes no puede contentarse con una adecuación casual, que no esté justificada por la propia evidencia; opinión totalmente coherente con la actitud y doctrina de un pensador que busca cortezas inquebrantables. De esta manera, Descartes va mucho más lejos que cualquier tomista, ya que no le resulta suficiente una fortuita conformidad que no vaya apoyada en la evidencia. En las Reglas, consecuente con esta reducción de lo verdadero a lo evidente, había advertido que sólo puede considerarse como ciencia el conocimiento que mantuviera las

---

(552) Vid. A. Mersenne, 16 Oct. 1.639, A.T.II, pg.597

(553) Vid. Ibid, pg. 596.

características de certeza y evidencia en toda su plenitud, rechazando lo probable y verosímil que se asimila, desde este ángulo, con lo falso(554).

De esta manera se compromete el autor con el requerimiento de evidencia de una forma total. Siempre que se conceda el asentimiento a cualquier contenido que no se conciba evidentemente se comete la falta formal del error, que no consiste simplemente en juzgar con falsedad, sino en el hecho de asentir indebidamente en ausencia de dicha evidencia. El conocimiento verdadero, por el contrario, es asentimiento a lo totalmente evidente, de tal manera que en él la verdad coincide con la certeza(555). En efecto, para Descartes, cuando se percibe algo con total certeza, y con tal de que no exista el menor motivo de duda, el contenido es verdadero. Así podrá responder a Cassendi que el "pensamiento de cada uno, es decir, la percepción, o el conocimiento de una cosa debe ser para él la regla de la verdad de esta cosa"(556). El peligro de subjetivismo que encierra esta fórmula es evidente; sin embargo, conviene recordar el conjunto de requisitos necesarios, por parte del sujeto y del objeto, para que surja la evidencia, a través de la cual el pensamiento puede llegar a ser regla de la verdad de las cosas.

Cuando Descartes intenta pasar del mundo de las ideas al de las cosas realmente existentes, advierte la necesidad de hacer unas precisiones previas en el primer escalón en el que se deben poner las bases y medios de evitar

(554) Vid. Reg. II, A.T.X, pg 362.

(555) Vid. L.W. Keeler, o.c. pg 161.

(556) V. Réponses, A.T.IX, pg. 208.

el error en los juicios que se formulen sobre las cosas; y así nos dirá:

"Et quidem, priusquam inquiram an aliqua tales res extra me existant, considerare debco illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione, et videre quatenam ex iis sint distinctae, quatenam confusae"(557).

Y desde este mundo claro y distinto de la percepción de unas ideas privilegiadas es desde donde Descartes puede saltar al mundo real, evitando cuidadosamente relacionar directamente los juicios a las cosas, o atribuir a éstas nada positivo que previamente no se hubiera visto con evidencia en sus ideas. Este contenido evidente, pero sólo éste, es el que puede decirse también, sin confusión posible, de las cosas correspondientes que esas ideas representan:

"Car, étant assuré que ie ne puis avoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l'entremise des idées que i'en ay eu en moy, ie me garde bien de raporter mes iugemens immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que ie ne l'apperçoive auparavant en leurs idées; mais ie croy aussy que tout ce qui se treuve en ces idées, est necessairement dans les choses"(558).

Las implicaciones de las relaciones entre ideas y objetos realmente existentes, en relación a la problemática del error, han sido bien expuestas y resumidas por S.

---

(557) M.E. Med V., A.T.VII, pg 64.

(558) Al A.Gubiof, 19 febrero 1.642, A.T.III, pg 474.

V. Keeling, al afirmar que "Descartes observa, por una parte, que no hay ninguna diferencia entre "una idea de X" y "una idea de X existente", pero, por otra, subraya la diferencia entre "una idea de X existente" y "X existente de hecho". Esta distinción sirve de base positiva a la teoría del error en las Meditaciones; y de ella deriva la oposición entre el entendimiento, que es meramente contemplativo, y el juicio que es el acto voluntario de afirmación. Quien afirme, en efecto, que "X existe" está necesariamente expuesto a la verdad y al error, mientras que esta posibilidad no se da en quien se contenta con concebir la existencia de "X" (559).

Sin entrar en polémica con Keeling por algunas afirmaciones que se recogen en este texto, y sobre las que o nos hemos ya pronunciado, o tendremos que recoger, queremos hacer notar un punto clave que señala este autor: "una idea de X" y "una idea de X existente" son conceptos idénticos para Descartes, puesto que, como ya se ha visto, no se puede concebir nunca una idea si no es bajo razón de su existencia. Pero puede suceder que alguna idea incluya la existencia real en su contenido claro y distinto con una necesidad absoluta, como en el caso de la idea infinita de Dios, con lo que se nos obliga a poner ese "X" especial como necesariamente existente; mientras que, de ninguna manera, ocurre lo mismo en el resto de las ideas de las cosas, a las que corresponde la existencia sólo de manera contingente. En este segundo campo es en el que el tránsito de la

---

(559) J.V. Keeling, Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples, en "Revue de Métaphysique et de Morale" LXXII (n.º 1.937) pgs. 67-68.

idea a la cosa existente implica un juicio que pierde el ámbito de lo evidente. y que, por lo tanto, para ser admitido como verdadero, tiene que justificarse previamente. En realidad, sólo puede concluirse válidamente la existencia de una cosa externa. cuando su idea se nos presente impositivamente a través de los sentidos, contando, en último recurso, con el criterio de veracidad divina(560). Si la idea no comporta una presentación impositiva que permita considerarla ajena a la voluntad, y se desconoce el papel de Dios que certifica la validez del conocimiento sensible, no puede llegarse a la existencia de las cosas. Con este doble presupuesto hay que contar siempre, y con él tiene sentido la negativa cartesiana a reconocer como exacta la fórmula simplificante de "quoniam idea in me est, illud ipsum existit", manteniéndose constantemente, por el contrario, en la que él mismo da en las Secundae Responsiones:

"In omnis rei idea sive conceptu, continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingentis in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis Summe Perfecti"(561).

La problemática implicada en las relaciones entre ideas y cosas no se reduce, contra lo que pudiera imaginarse, al análisis de la validez del paso de unas a otras, ya que, en íntima relación con ello, aparece el tema del valor representativo de las ideas en una gnoseología que ha-

(560) Vid. A.A. Med.V, A.T.VII, pg 63 y ss.; epistola ad G.Voetium A.T.VIII-2, pg 60; y A. Moreau, Marzo 1.642, A.T.III pg 544-545.

(561) Secundae Responsiones, A.A., A.T.VII, pg.166.

de ellas el principal y más directo objeto de conocimiento. Si las ideas son imágenes de las cosas, y, por lo tanto, poseen un carácter representativo, ¿cómo se puede estar seguro de la verdad de tales ideas? Descartes se ve obligado a buscar un tipo de conocimiento cuyo objeto, realmente existente, se alcance directamente, sin intermediación alguna, desde el cual pueda justificarse el pretendido valor representativo de los contenidos de conciencia, lo que de otra manera resultaría gratuito. Conviene, pues, concluir, tal como quiere Koeling, que, "si todo conocimiento fuera exclusivamente representativo, no sería comprensible ni la existencia, postulada por Descartes, de un universo de sustancias y de modos, ni la posibilidad de conocerlo. Solamente, si hay conocimiento que no sea representativo puede haber otro que lo sea. En efecto, sólo porque hay ocasiones en las que llegamos inmediatamente a realidades existentes, podemos llegar a descubrir que el ser representativo es la propiedad particular de las ideas"(562).

Este autor pone como principal conocimiento existencial evidente el de las naturalezas simples, para lo cual ha de interpretarlas en un sentido realista y concederles un valor exclusivamente ontológico. De esta manera se olvida la más genuina significación de tales elementos simples que se presentan con un indiscutible tinte subjetivo:

"Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout rovera existunt"(563).

(562) S.V.Koeling, art.cit., pg 69.

(563) Reg.XII, A.T.X, pg 418.

Por consiguiente, en oposición a tal interpretación exclusivista, conviene señalar que las "naturae simplices" de las Regulae ad directionem ingenii realizan el mismo papel gnoseológico que corresponderá a las ideas simples en las Meditationes, por lo que es preferible considerar que la primacía del conocimiento existencial inmediato se sitúa en el "yo", elemento por el que puede mantenerse la validez del carácter representativo de las ideas, siempre que se cuente con la apoyatura de la veracidad divina. Dios es quien, en última instancia, fundamenta el criterio de evidencia, y mantiene estable la confianza en el valor cognoscitivo de los contenidos de conciencia, a la vez que actúa de conservador eterno de toda posible verdad.



B) La voluntad.

Con la entrada de la voluntad y del asentimiento, como su acto específico, en la teoría cartesiana del juicio y del error, toda la problemática adquiere unos niveles tales que se desborda el tratamiento psicológico y gnoseológico que intentara seguirse, para incluir todo un conjunto de consideraciones metafísicas y teológicas. Una teoría del juicio que sitúe en el haber de la voluntad lo más característico y exclusivo de la actividad judicativa se halla en perfectas condiciones para comprender la responsabilidad que del error tiene el hombre libre. Éste es el único causante de su presencia en el mundo, ya que, en su actividad teórica, no se ajusta a los más íntimos condicionamientos que impone la propia verdad, ni a los requisitos metodológicos de su búsqueda. Para Descartes, el error es una privación que se produce con el asentimiento indebido a un contenido no evidente. Y dentro de esta definición se encuentran implícitos los dos aspectos esenciales que conviene recoger en este momento, según se localice al asentimiento indebido en conexión con la libertad de indiferencia o con su infinitud. En efecto, el asentimiento erróneo es un acto de la libertad indiferente, insuficientemente iluminada, que, en virtud de su propia infinitud, no se conforma con la aceptación de una materia clara y distinta, sino que, haciendo uso de su propia ca-

pacidad positiva de determinación, toma como verdadero lo que de ninguna manera, puede considerarse como tal.

Así pues, el primer aspecto lleva a la consideración de los distintos tipos de voluntad o libertad humana en el asentimiento a contenidos evidentes, oscuros y confusos, o abiertamente falsos. Para nuestro autor, en el primer caso, la voluntad se califica de determinada, mientras que en el segundo y tercero se caracteriza por ser más o menos indiferente. Si, desde una determinada concepción filosófica, se entiende a la voluntad como indiferencia, parece que el hombre ha de ser considerado como libre para aceptar el error, mientras que, si se considera a la voluntad en su más alto grado de determinación, al quedar obligada a dar su asentimiento, ha de desaparecer aquella libertad de aceptación. Pero éste no es el caso de Descartes. Para este autor el grado más alto y perfecto de la libertad humana es el de la determinación por la evidencia, sin que ello suponga su desaparición, ya que, absolutamente hablando, siempre se puede negar el asentimiento y, en segundo lugar, como lo más genuinamente cartesiano, hay que comprender que, tanto la verdad como el error, son consecuencia de una misma voluntad. La plenitud de este último hecho nace con el asentimiento de la facultad activa por excelencia, cuando no está determinada a la aceptación de un contenido por razones de evidencia, y ésta sólo puede originarse mediante la atención voluntaria que dirige al espíritu en un sentido determinado. Nuevamente nos aparece aquí este factor que juega tan importante papel en toda la gnoseología cartesiana en general y que re-

sulta imprescindible a la hora de enfrentarse con el problema de la verdad y del error. Parece, pues, conveniente dar paso a una de las conclusiones a las que habremos de llegar: Un juicio ha de considerarse como verdadero siempre que el asentimiento se realice bajo una especial moción de la atención que permita la presencia de un contenido evidente; mientras que el juicio erróneo tiene que entenderse como consecuencia del asentimiento de una voluntad indiferente que sustituye con su capacidad positiva de determinarse en un sentido u otro, la facilidad de operación que hubiese logrado caso de haber intervenido adecuadamente en la elaboración de un contenido evidente.

Pero, en segundo lugar, y con ello damos paso al segundo campo de estudio anunciado, cuando el error se produce hay que considerarlo como consecuencia de la posibilidad que tiene la voluntad, facultad infinita, de ir más lejos de lo que le presenta el entendimiento. ¿Cómo debe entenderse esta infinitud? Nosotros creemos que en íntima conexión con el tema de la libertad de indiferencia. En realidad, una voluntad que no incluye entre sus operaciones la de percibir sólo puede dar su asentimiento a lo que, de alguna manera, ya esté presente en el entendimiento. Por lo tanto esa infinitud de que hace gala la voluntad debe comprenderse en un doble aspecto, ya que, por una parte, se refiere a la capacidad de afirmar como verdadero lo que sólo está en el entendimiento de forma oscura y confusa, mientras que, por otra, significa la posibilidad de rechazo de todo aquello que se encuentra de manera evidente en esta última facultad. En consecuencia, la infinitud de la voluntad, causante directa del error, se cumple totalmente al cubrir todo el campo de asen-

timiento posible, de afirmación y de negación, no sólo de los contenidos claros y distintos, sino también de aquellos otros confusos y oscuros.

Por todo ello, dentro del campo de gravitación de la voluntad, en un estudio que se dirige al esclarecimiento del fenómeno del error, ha de incluirse el tratamiento de la problemática derivada de la indiferencia o determinación de la voluntad, así como también la de su infinitud, temas todos ellos en íntima relación con el asentimiento. Cuando éste pertenece a una voluntad totalmente determinada, la facultad juzga con verdad, ya que en este caso se reduce libremente a lo que con autenticidad le presenta el entendimiento; mientras que cuando, abusando de su capacidad activa, se extiende a lo que sólo es oscuro y confuso, y asiente a ello, comete libremente la inconsideración del error.

**B-1: Aspectos de la voluntad.**

En las páginas reservadas al estudio del papel del entendimiento en la preparación del error nos hemos encontrado con un conjunto de reflexiones que pedían su instalación definitiva en la perspectiva de la voluntad para dar paso al juicio erróneo. Es, pues, ya el momento de ver como con este nuevo factor toda la actividad de hombres libres que poseemos tiene su más perfecto cumplimiento, y como con ella surge explícita la verdad y el error.

Si tuviéramos que elegir un texto de algún comentarista estudioso de Descartes que nos permitiera ver la concepción cartesiana de la voluntad libre del hombre en toda su grandeza y plenitud, no dudaríamos en acudir a lo que afirma G.Lewis para quien "la libertad, aunque en principio sea específica e indivisible, constituye la base de diferenciación entre los individuos, y, lejos de aparecer completa en el nacimiento, se construye progresivamente en relación con las circunstancias contingentes de la historia individual. Por otra parte, la libertad da cuenta del segundo rasgo característico de la individualidad: la unidad indivisible. En efecto, la voluntad libre, gobernando todas las facultades espirituales o psico-fisiológicas, es el punto central desde el que el individuo supera la multiplicidad de sus cualidades divergentes. Las modalidades que colorean con sus

reflejos cambiantes mi subjetividad, desembocan en un Ego que se pone como ser porque las posee. En el Cogito, originado de la duda, el alma se aprehende esencialmente como libertad, y es una pluralidad de espíritus libres y razonables lo que se supone con la interpretación de un conjunto de comportamientos que escapa del puro mecanicismo. Englobando toda la actividad del alma, la voluntad libre, indeterminada como poder universal, es, por su paso al acto, el factor primordial que realiza y determina la armoniosa complejidad del individuo. Así es, con toda la plenitud del sentido tradicional, como, según Descartes, el alma, en cuanto forma del cuerpo, es principio de la individuación"(564).

La magnífica panorámica que se divisa desde la libertad humana se debe, sin duda, a que ella es el único elemento que permite al hombre superar el determinismo que impone el cuerpo, y, de forma paralela al poder del entendimiento para rectificar los errores de los sentidos, la voluntad surge como facultad totalmente adecuada para librar al hombre de las ataduras impuestas por los prejuicios, la precipitación de la juventud y la prevención inculcada por los preceptores:

"Dicis etiam in tuis ultimis (quae huius receptae, me, ut simul ad praecedentes responderem, nominaverunt) omnem praecipitantiam intempestivi iudicii pendere ab ipso corporis temperamento, tum acquisito, tum innato; quod nullo modo possum admittere, quia sic tolleretur libertas, et amplitudo nostrae voluntatis, quae potest istam praecipitantiam emen-

dare; vel, si non faciat, error inde ortus privatio quidem est respectu nostri, sed respectu Dei mera negatio"(565).

El temperamento del cuerpo, ya sea algo innato o adquirido, no puede considerarse como un factor determinante en el asentimiento de los juicios, sino sólo a la voluntad que puede poner freno a toda confianza ciega en los datos de los sentidos, y que interviene activamente, en unión del entendimiento, para cualquier corrección de conciencia. De su actuación libre, en conclusión, depende no sólo la aparición de la privación implicada en el juicio erróneo, sino también el que pueda ponerse fin a tal defecto; y por ello mismo, si error y rectificación dependen de la libertad, aquél, desde la panorámica divina, ha de entenderse como una negación, puesto que toda la responsabilidad se localiza en el hombre. Sin embargo, tal como ya se ha anunciado, la voluntad no es una mera facultad que intervenga en el proceso cognoscitivo por la que se explicita definitivamente la verdad o el error. Ella es también, muy especialmente, el factor humano en el que radica la auténtica libertad, y con ella el fundamento metafísico primero para la possibilitación y realización de dicho error. Así pues, el análisis de toda clase de asentimiento toma su más pleno sentido en el campo antropológico de la libertad.

En una primera aproximación al tema de la voluntad, tal como se va constituyendo en el sistema cartesiano, conviene hacer notar que, frente a las vacilaciones del período de

---

(565) A Regius, 24 Mayo 1.640, A.T.III, pg 65.

las Regulae sobre la doctrina del juicio, a partir de las Meditationes, Descartes opta por entenderlo en dependencia de la voluntad. Esta es la teoría defendida a lo largo de la cuarta meditación, la que vuelve a aparecer en los Principia y en las Passiones de l'âme, y la que sigue vigente en las Notae in programma de finales del año 1.647, en las que, haciéndose eco de ciertas impugnaciones de Regius, dirá que:

"Ego enim, cum viderem, praeter perceptionem, quae praerequiratur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constituendam, nobisque saepe esse liberrum ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus: ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis" (566).

Tal como se deja ver, para el juicio se requiere no sólo la percepción del entendimiento, sino también la acción de la voluntad, que, por no reducirse a lo que aquél le presenta clara y distintamente, va más lejos. De este punto surge la cuestión de la pretendida infinitud de la segunda facultad en juego, y que habrá de ser entendida como posibilidad de decir "sí" o "no" a los contenidos de conocimiento, tanto claros y distintos, como oscuros y confusos. Este doble poder es el que constituye la unidad e infinitud de la voluntad, ya que con la afirmación y negación se cubre todo el ámbito de asentimiento posible, sin que pueda suprimirse una posibilidad u otra, porque con ello desapa-



recería no sólo una parcela, sino la totalidad. Con este sentido es con el que hay que leer las líneas de las Meditaciones en las que se concreta lo esencial de esta facultad:

"Non habeo etiam causam conquerendi, quod voluntatem dederit latius patentem quam intellectum; cum enim voluntas in una tantum re et tanquam in indivisibili consistat, non videtur ferre ejus natura ut quicquam ab illa demi possit; et sane quo amplior est, tanto majores debeo gratias ejus datori"(567).

De la misma manera que a la naturaleza del entendimiento creado pertenece ser finito, es necesario que una perfección humana como la voluntad, aun siendo finita por ser creada, sea infinita, una e indivisible en su poder de asentir o disentir, sin que se la oponga ningún límite, o cualquier coacción que consiga destruirla. Para Descartes la facultad de la voluntad consiste esencialmente en el poder de asentir o no asentir aun contenido perceptual, o lo que es lo mismo, en la posibilidad de afirmación o negación a todo aquello que de una manera u otra está presente en el entendimiento sin estar determinada por ninguna fuerza o coacción externa(568). Con esta caracterización, la voluntad humana se constituye en el elemento por el que el hombre más se asemeja a Dios. Su infinitud, su poder de asentir a todo lo que no es evidente, no quiere decir, sin embargo, que sea una perfección, pero con ello se demuestra suficientemente que esta facultad no se deja aprisionar por ningún

(567) M.L. Med IV, A.T.VII, pg 60

(568) Vid., l.c., pg 57: "quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere(hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere)possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum,

contenido concreto del que no pueda separarse, precisamente por ser libertad. Si la voluntad careciese del poder necesario para juzgar como verdadero aquello que es oscuro y confuso, no podría ser libre, ya que con la propia imposición de la evidencia, que determina el asentimiento en un sentido, se significaría que la libertad ha sido creada de tal manera que no puede ejercerse, lo cual es un contrasentido. De esta manera, el tratamiento de la voluntad desde sus aspectos gnoseológicos y antropológico nos lanza a consideraciones de tipo teológico. En los Principia Descartes subraya lo que ya había señalado en las Meditaciones, al mostrar cómo la más alta perfección del hombre, aquello que le permite alcanzar la verdad, aunque también favorezca la presencia del error, aquello que le hace digno de mérito, o de reproche, es la libertad que manifiesta sobradamente el poder divino:

"Non enim laudantur automata, quod motus omnes ad quos instituta sunt, accurate exhibeant, quia necessario illos sic exhibent; laudatur autem eorum artifex, quod tam accurate fabricarit, quia non necessario, sed libere ipsa fabricavit" (569).

En segundo lugar, parece ser que en Descartes hay un momento en el que la voluntad queda totalmente determinada por la acción de la evidencia. La influencia de ésta sobre la acción de aquella ha favorecido la interpretación de comentaristas que ven en la metafísica de la libertad carte-

---

ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus".

(569) Pr.in, p.I, art. XXXVII, A.T.VIII-1, pgs 18-19.

siana dos tipos distintos de voluntad: la negativa, que se reduce al poder decir "no", y que se manifiesta claramente en el proceso de la duda metódica, cuando se busca una primera certeza inquebrantable, a la vez que se intenta depurar el espíritu de todo prejuicio; y en segundo lugar, la positiva, implicada en el "sí" necesario que se otorga a un contenido evidente. Sin avanzar más en el análisis de la validez o injustificabilidad de tales interpretaciones, conviene señalar el hecho fundamental de que para Descartes la voluntad es infalible en su asentimiento a lo evidente, a la vez que con él se produce la más alta realización de la libertad, ya que, si bien hay que contar con la necesidad del "assensus", no puede encontrarse ninguna influencia externa que lo determine.

En la cuarta Meditación, reflexionando sobre el modo de presentación del "cogito", Descartes vuelve a ratificarse en una idea tan suya como es la de que no puede dejarse de afirmar como verdadero aquello que se conoce de forma tan clara y distinta, sin que ello suponga coacción externa, sino sólo "porque de una gran luz en el entendimiento se ha seguido una gran inclinación en la voluntad"(570); y, de ninguna manera, según esto, puede concluirse que la acción de una facultad sea externa a la otra, cuando en Descartes no tiene sentido toda la arquitectura que, tradicio-

---

(570) *Med. IV*, A.T.VII, pg 59: "...sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens".

nalmente, se había montado con las facultades-potencia. Ni la evidencia, ni la luz sobrenatural que se hace en el entendimiento por la presencia de la gracia, pueden ser consideradas como factores externos a la razón. Lo mismo que en el conocimiento científico el "intuitus mentis" fortalece y facilita la acción de la voluntad, el "lumen sobrenaturale" también la asegura, haciéndola más eficaz en otro campo de verdades:

"Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminunt libertatem, sed potius augent et corroborant"(571).

Así pues, contamos con dos motivos, o razones formales de asentimiento, la evidencia y la gracia sobrenatural, que sitúan al juicio fuera de todo error. Éste y voluntad de determinación constituyen los dos polos opuestos del problema, sin que nunca puedan aparecer juntos, pero sin que por ello pueda concluirse que la voluntad sólo sea libre para el error, puesto que ni la acción de la evidencia presente en el entendimiento, ni, en un nivel superior, la gracia divina, condicionan el asentimiento de forma externa, como pudiera hacerlo el prejuicio o, en general, la acción del cuerpo sobre el alma, sino que son luces internas a la razón que, en ningún momento, pueden deslumbrar o confundir

---

(571) l.o., pgs 57-58.

la rectitud de su actividad. Es el momento más auténticamente libre en el que la posibilidad de error ha desaparecido totalmente; la libertad ha alcanzado su zenit y se encuentra en el polo opuesto al que permite el nacimiento del engaño, ya que el asentimiento es perfecto, originando la más genuinamente racional persuasión que pueda darse.

Y con esto tomamos un nuevo punto de estudio al que conviene deducir una parte de nuestra atención, por encontrarse en íntima conexión con el tema de la ciencia, con su verdad, y con la certeza que el conocimiento científico puede dar al sujeto. Nos referimos a los conceptos de "asentimiento" y "persuasión", tan próximos entre sí, pero que se diferencian mutuamente tanto como el "acto", del "hábito", y tanto como la "ciencia", de la "opinión":

"Cum primum ex rationibus in his Meditationibus expositis mentem humanam realiter a corpore distingui, et notiozem esse quam corpus, et reliqua collegissem, cogebar quidem ad assensionem, quia nihil in ipsis non cohaerens, atque ex evidentibus principiis juxta Logicae regulas conclusum, advertebam. Sed fateor me non idcirco fuisse plane persuasum, idemque fere contigisse quod Astronomis, qui postquam Solem esse aliquoties Terra majorem rationibus eviderunt, non possunt tamen a se impetrare, dum in illum oculos convertunt, ut judicent non esse minorem" (572).

Nos encontramos en primer lugar, pues, con la distinción existente entre el asentimiento que se da a un contenido actualmente evidente, y la persuasión que pueda subsis-

---

(572) Sextae Responsiones, A.T.VII, pg. 440.

tir cuando haya desaparecido la evidencia. Parece que, después de haber tenido que ceder el asentimiento por razones pertenecientes a la auténtica Lógica de la claridad y distinción, con la desaparición de la evidencia, se quiebra sensiblemente la persuasión que no se mantiene con todo el vigor que debiera. Pero, en segundo lugar, entre estos dos conceptos hay que contar también con la diferencia que se da entre un acto y un hábito, entendidos a la manera tradicional, tal como se deja ver en el consejo que para la posesión de una auténtica ciencia da Descartes a Elisabeth, al recomendar una meditación larga y repetida hasta que la verdad se fije de tal manera en el espíritu que se convierta en un hábito(573).

Recordemos que las dos vías ciertas para conseguir ciencia, según Descartes, son la intuición y la deducción. Este último medio exige, frente a la intuición que se realiza "tota simul" que se tenga que contar y confiar en la fidelidad en la memoria. Y si bien es verdad que en un momento determinado nos encontramos con que se ha de dar el asentimiento de forma necesaria, cuando desaparece la evidencia, puede ocurrir que encontremos algún motivo de duda. Por ello, es preciso contar con algún medio efectivo que permita la confianza en la memoria, ya que de otro modo nunca podrá decirse que haya una auténtica ciencia, cierta y segura, sino sólo una persuasión situada en un grado inferior a aquella ciencia, al carecer de una total y continua certeza. Pero he aquí que Descartes ha encontrado un criterio fundamentador del de evidencia, que permite mantener la confianza en todo aquello que fue evidente en otro tiempo, y que no es otro que el de

---

(573) Vid. A Elisabeth, 15 de septiembre 1.645, A.T.IV, pg 296.

veracidad divina. Con tal de que "sólo se recuerde esta conclusión "Dios no es engañoso" quedará en él, no sólo persuasión, sino verdadera ciencia de esta conclusión(Ego cogito, ego sum), y también de todas las demás cuyas razones recuerde haber percibido claramente alguna vez"(574). Después del asentimiento a una verdad evidente, contando con el hábito de la persuasión, y sin dejar de ser tal, noa, encontramos en posesión de una auténtica ciencia que es, a fin de cuentas la persuasión llevada a su más alto grado:

"Quae duo ita distinguo, ut persuasio sit, cum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere; scientia vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant"(575).

La ciencia es el asentimiento por evidencia convertido en hábito racional que, como sabiduría racional, tiene que contar con la presencia del entendimiento que permite y favorece la evidencia, y de la voluntad que asiente a ella con facilidad y determinación. Y sobre todo ello, la continuidad plena de la verdad y su certeza, mantenidas por la inmutabilidad divina y su veracidad. Y por el contrario, cuando este hábito no es racional, sino significativo del predominio del cuerpo sobre la actividad cognoscitiva pura, no puede decirse que haya ciencia. Pero aún en este caso, la coacción externa que sufre la libertad no es invencible, y siempre se cuenta con medios aptos para evitar el juicio precipitado y erróneo.

(574) A Regius, 24 de Mayo de 1.640. A.T.III, pg. 65.

(575) Ibid.

B-2: Libertad de indiferencia y libertad de  
determinación.

El hombre es libre para encontrar la verdad y para caer en las redes del engaño y del error. El primer principio metafísico del error es la libertad, y desde ésta, tiene cabida la presencia de formas de pensamiento que no pueden calificarse de verdaderas. Cuando en la filosofía cartesiana nos encontramos con dos clases de libertad, la de indiferencia y la de determinación, cabe preguntarse por la preeminencia o autenticidad de una frente a la otra. Tal ha sido el caso de muchos comentaristas que han considerado que la primera no debe considerarse como auténtica libertad, con lo que hay que concluir que el hombre es libre para el error, pero no para la verdad, ya que la evidencia exige que el asentimiento se lleve en un sentido determinado. Sin embargo esta interpretación, tal como mostraremos, nos parece desacertada y falsificante del más profundo sentir cartesiano para el cual la plenitud cognoscitiva se da en el juicio; y para su realización se exige la presencia de las dos facultades superiores del hombre, entendimiento y voluntad ejerciéndose en su más perfecta pureza; mientras que el error aparece cuando el asentimiento libre no se realiza de acuerdo con los imperativos que una voluntad crítica y madura impone para la realización del auténtico mundo de la libertad.



Toda la metafísica cartesiana tiene su origen en el "cogito" y en el "yo" personal adquiere su más profundo sentido. Los "Principia Philosophiae" muestran sobradamente que la principal perfección del hombre, y aquella que nos hace ser autores reales de nuestras acciones, es la libertad (576). Esta, desde el ángulo humano, es autoevidente, y una de las llamadas nociones primitivas. Los problemas de su conjugación con la predeterminación divina son difíciles de solucionar. Se trata de un tema que está en el ambiente filosófico y teológico de la época, que Descartes recoge desde sus años de aprendizaje en la Flèche. La polémica de Báñez y Molina marca un rumbo en la metafísica de la libertad cartesiana. Pero las dificultades que hay que reconciliar y unir en este punto son tales, que nuestro autor no consigue superarlas definitivamente. En su última obra citada dirá que "la libertad de arbitrio se conoce por sí misma", lo cual es "tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes, innatas en nosotros" (577), añadiendo a continuación que "todo ha sido preordenado por Dios" (578); e intentando superar la situación dilemática en la que se encuentra, pedirá que se atienda especialmente a la limitación de la mente humana y al poder infinito de

---

(576) Vid. Pr.Ph., p.I, art XXXVII, A.T.VIII-1, pg 18: "Summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem, et per hoc laude vel vituperio dignum reddi. - Quod vero latissime pateat voluntas, hoc etiam ipsius naturae convenit; ac summa quaedam in homine perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est libere, atque ita peculiari quodam modo sit author suarum actionum, et ob ipsas laudem mereatur".

(577) l.c., art XXXIX, pg 19.

(578) l.c., art XL, pg 20.

de Dios, siendo un absurdo rechazar ninguno de los dos polos, por resultar incomprensible el uno desde el otro, cuando comprendemos que existe la libertad humana por experimentarla en nosotros mismo, y llegamos a la omnipotencia divina por rigurosa demostración:

"Illis vero nos expediemus, si recordemur mentem nostram esse finitam; Dei autem potentiam, per quam non tantum omnia, quae sunt aut esse possunt, ab aeterno praescivit, sed etiam voluit ac praedixit, esse infinitam: ideoque hanc quidem a nobis satis attingi, ut clare et distincte percipiamus ipsam in Deo esse; non autem satis comprehendere, ut videamus quo pacto liberas hominum actiones indeterminatas relinquat; libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus. Absurdum enim esset, propterea quod non comprehendimus unam rem, quam scimus ex natura sua nobis esse debere incomprehensibilem, de alia dubitare, quam intime comprehendimus, atque apud nosmet ipsos experimur" (579).

Leo W. Keeler advierte la diferencia de la metafísica de la libertad que se desprende de las Meditationes y la que se mantiene en los Principia Philosophiae, y dice que "en las "Meditaciones" habla como un tomista, mientras que en los "Principios", libro escrito después del estallido de la controversia jansenista, y del cual esperaba el autor que se introdujese en los colegios jesuitas, el tono es más de un molinista, para quien la indiferencia es inseparable de la libertad" (580). Toda la diferencia de matices que sobre el tema de la libertad pueda encontrarse en la obra de Descartes

(579) I.o., art. LII, pg 20.

(580) L.W. Keeler, O.C., pg 166.

se incardina en el mayor o menor énfasis que se ponga en cada uno de los grados que pueden señalarse en esta perfección humana. Nosotros queremos dejar señalado, desde ahora, que la libertad es el carácter más definitorio del hombre, y, por lo tanto, la más alta instancia de su humanidad, sin que pueda negarse su existencia, ya se trate de una voluntad de indiferencia o de determinación, o ya se la considere como fuerza y facilidad que tiene el propio sujeto para determinarse sobre aquello que le presenta el entendimiento. Pero conviene entender bien que ni incluso en el momento de mayor determinación de la voluntad, puede decirse que ésta se sienta absolutamente forzada a una forma de asentimiento, ya que siempre cuenta con dos medios por los que evitar dicho acto. El primero es cambiar el sentido de la atención para permitir la entrada de alguna razón que lleve a una opinión contraria, lo que no es otra cosa que un ejemplo del principio en el que se basa la duda metodológica que, como procedimiento fundamental, cuenta con el de rechazar todas las creencias aunque parezcan evidentes. En segundo lugar, para nuestro autor, aunque la evidencia del entendimiento suponga una mayor facilidad y propensión para actuar y asentir y, moralmente hablando, sea difícil negarse al asentimiento, absolutamente considerando, ello no es imposible, puesto que cabe la posibilidad de evitarlo, si con ello se piensa que se reafirma la propia libertad de arbitrio. Por todo ello, creemos que la voluntad humana, tal como la concibe Descartes, no puede sujetarse con ningún elemento coactivo del que no pueda librarse. Sin embargo, esta libertad radical tiene que ser entendida en su justo límite, ya que la voluntad es una perfección humana, perteneciente a la razón, que natu-

ralmente tiende hacia el bien, al cual ha de dirigirse tanto mejor, cuanto más iluminada esté, dando paso, en tal situación, a una operación más resuelta y decidida que en el resto de las ocasiones. Hay una necesidad de considerar, por lo tanto, que los grados de la libertad son paralelos y se corresponden con los existentes en el progreso del hombre en la búsqueda de la verdad(581).

En el estado de ignorancia de una materia o cuestión, el hombre se halla en posesión de una absoluta libertad de indiferencia; si ninguna razón nos lleva a elegir o a asentir de una manera o de otra, puesto que se carece de conocimiento, hay que admitir que la voluntad es totalmente indiferente, sin que pueda, en realidad, actuar, ya que, conforme con el aforismo clásico, Descartes piensa que "nil volitum quin praecognitum". En segundo lugar, nos encontramos con razones verosímiles, y la voluntad va afirmándose en un sentido, de manera progresiva, conforme las probabilidades de verdad sean mayores. Finalmente, si hay motivos poderosísimos en los que basar el asentimiento, la indiferencia desaparece, transformándose en libertad absoluta y perfecta, de tal manera que al pensamiento más puro y cierto corresponde la voluntad más auténtica.

Pero veamos los diferentes grados de esta libertad en los propios textos cartesianos. En principio, sólo podremos hablar de libertad cuando nos decidimos a obrar sin es-

---

(581) Cfr. R. Lefevre, La pensée de Descartes, e.c. pgs 95-96.

tar obligados a ello por ninguna fuerza exterior. ¿Es la voluntad algo externo a la propia actividad del entendimiento? Parece que no puede contestarse a esta pregunta de forma afirmativa. Si contamos con una unidad espiritual indivisible, con una substancia única que posee varios modos, distintos de aquella sólo modalmente, con dificultad se podrá imaginar externa la acción de la evidencia del entendimiento sobre la voluntad. Cuando Descartes examina la forma con la que se encuentra el "cogito" advierte la necesidad de afirmarlo como verdadero libremente, dándose el asentimiento de manera espontánea ya que el entendimiento se ha esclarecido al máximo(582). En efecto, nuestro autor llega a la primera verdad, según el orden de las razones, mediante una separación, cada vez más acentuada, de todo lo externo. En esta situación, no puede sospecharse ninguna coacción, dado que todo ha entrado dentro del ámbito universal de la duda. El "yo" aparece y se afirma como verdadero, sin que nada, ni nadie, excepto la propia evidencia, obligue al asentimiento. Esta, en consecuencia, no puede considerarse como externa a la voluntad del "yo pensante" único e indivisible. La libertad de determinación, al contrario que en la divinidad, es el más alto grado de esta perfección que puede poseer el hombre, ya que la indiferencia no es la esencia del libre arbitrio humano. El hombre no es sólo libre cuando la ignorancia del bien y de lo verdadero le hace indiferente, sino también, y muy especialmente, cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa impulsa a conseguir algo(583).

(582) Vid. M.M., Med.IV,A.T.VII, pgs 58-59.

(583) Sextae responsiones, A.T.VII, pg 433: "ac denique indifferentia non pertinet ad essentiam humanae libertatis, cum non modo simus liberi, quando ignorantia recti nos reddit indifferentes, sed maxime etiam quando clara perceptio ad aliquid prosequendum impellit".

La libertad, tal como la concibe Descartes, es, fundamentalmente, una facilidad para determinarse, lo que se realiza con máxima perfección cuando la evidencia está presente en el entendimiento. Sin embargo, esta facilidad no anula la posibilidad contraria, es decir, la de poder hacer uso de la facultad positiva de determinarse en un sentido o en otro; y es claro que se requiere una mayor cantidad de "energía voluntaria" cuando se quiere dirigir el asentimiento a todo aquello que no es evidente, para dar paso al juicio erróneo, aunque con ello se implique una mayor dificultad de determinación. La situación conflictiva que existe entre la libertad, entendida ya como facilidad de determinación, ya como facultad positiva de elección, se recoge ampliamente en la correspondencia cartesiana. En 1.645 escribiría Descartes a Mesland señalando que la facilidad de asentimiento no puede, propiamente hablando, llegar a anular totalmente la posibilidad de elegir lo que no es evidente, pudiéndose dar entrada al error en cualquier momento de la actividad cognoscitiva, si es que con ello se piensa mantener más firmemente la libertad, aunque para ello sea necesario, en algunos casos, volver la espalda a la evidencia presente al entendimiento:

"Sed fortasse ab aliis per indifferentiam intelligitur positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis, hoc est ad prosequendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum. Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate. Imo illam in ea arbitror, non modo ad illos actus ad quos a nullis evidentibus rationibus in unam partem magis quam in aliam impellitur, sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus. Sem-

per enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari"(584).

Frente a la voluntad de determinación, en segundo lugar, nos encontramos con la de indiferencia. Negar de ella que sea libertad es, en verdad, desconocer el carácter que tiene la filosofía cartesiana de ser una búsqueda voluntaria y libre de la verdad en el hombre que quiere alcanzar una total madurez. En tal progreso y como primer momento se encuentra la voluntad de indiferencia, y su campo se extiende entre el límite marcado por la ignorancia y el del conjunto de los conocimientos oscuros y confusos(585). Su progresiva desaparición comienza con el esclarecimiento del entendimiento hasta llegar a la auténtica libertad como facilidad en el obrar(facilitas operandi) y en el asentir, de tal manera que, cuando se posee en toda su perfección posible, en el propio acto de conocer, lo libre, lo espontáneo y lo voluntario forman un todo inseparable (plane idem sunt) justificable por la presencia de razones firmes e inamovibles de asentimiento:

"me eo liberior ad aliquid ferri quo a pluribus rationibus impellor; quia certum est voluntatem nostram maiori tunc cum facilitate se movere"(586).

Toda esta doctrina de la libertad, que hemos presentado en esquema, guarda estrechas implicaciones con la problemá-

---

(584) A Mesland, 9 Febrero 1.645, A.T.IV, pg. 173.

(585) Vid. Res. Med. IV, A.T.VII, pg 59.

(586) A Mesland, c.c., pg 174-175.

tica del error. En efecto, para que ésto pueda presentarse explícitamente se exige la intervención de la voluntad y de su asentimiento indebido, ya que es en el juicio donde se sitúa como en su lugar propio y, según la doctrina cartesiana de madurez, la actividad más genuinamente judicativa es actividad voluntaria. Pero la voluntad o libertad, a pesar de ser única, va tomando diversos nombres significativos de los distintos grados de iluminación que posea el entendimiento. El resultado es que el juicio ha de entenderse como un compromiso libre del ser del hombre con unos contenidos de conciencia presentes a la facultad perceptiva(587), fuera del cual no existe más que un conjunto de ideas que, propiamente, no pueden llamarse verdaderas o falsas.

El más alto grado de libertad, por ser el más perfecto, es, para Descartes, el que se encuentra en la voluntad de determinación. La facultad sólo puede llegar a este estado por dos razones, o por la evidencia de la luz natural de la razón, o por la luz sobrenatural de la revelación. Estos dos motivos, facilitantes del asentimiento, no pueden ser origen de error, sino de verdad, y al contrario que en el caso de toda suerte de influencias externas, como la del cuerpo, o la del prejuicio, que fácilmente llevan al error, tienen que concebirse como luces íntimas al sujeto que, infalible y libremente, le conducen a la posesión explícita de la verdad.

---

(587) Cfr. L.Lenoble, Liberté cartésienne et liberté sartrienne en "Descartes" C.do A. e.c., pg 303.



Cuando Descartes lleva la problemática del juicio y del error sobre el centro de gravitación de la voluntad, nos significa con ello un condicionamiento teológico que no puede ser otro que el de las relaciones entre la libertad humana y la preordenación divina. Nuestro autor, que quiere poner en especial relieve como la libertad humana es la que posibilita, realiza y explicita el error, tiene que evitar a todo trance una posible colisión entre los dos polos en juego, y piensa conseguirlo al situar la verdad y la falsedad dentro del campo de relaciones cognoscitivas humanas, como un punto al que puede llegarse mediante la propia actividad. Y además, en segundo lugar, advierte que el hombre cuenta con un conjunto de facultades, adecuadas para el conocimiento verdadero, que lograrán su fin siempre que sean utilizadas correctamente, con suficiente atención. Es importante hacer notar el valor de esta última actividad dependiente de la voluntad, porque ella representa ser el factor clave por el que con más propiedad puede concluirse que esta última facultad interviene tanto en el juicio erróneo como en el verdadero, y que cuenta, además, con los medios necesarios para evitar el engaño.

Varias veces nos hemos encontrado con este factor en los diversos niveles de la temática del error. Lo claro y distinto sólo surge a la mente pura y atenta, y la misma atención ha de entenderse en dependencia de la voluntad. J. Laporte señala el hecho de que "nosotros somos libres en la exacta medida en que disponemos de nuestra atención"(588).

---

(588) J.Laporte, o.c., pp. 36.

Ella favorece la aparición de los conceptos claros y distintos; y si éstos son promovidos por la acción de un ingrediente voluntario, por una actividad libre, por un ad-tendere de la mente, no puede resultar extraño que esa misma voluntad asienta después con toda facilidad a lo que ella misma ha permitido aparecer. Por su parte, G. Lewis opina que la voluntad y la atención son los dos momentos de una misma actividad, constituyéndose la segunda en el mismo nervio del libre arbitrio(589). Incluso L.J.Beck dirá que lo que Descartes intenta mostrar es el hecho de que, "si nosotros no miramos, no veremos; si no podemos atención, no veremos la evidencia, aunque ésta se encuentre delante". Para este autor esta afirmación podría parecer una trivialidad, si no fuera porque la historia de los errores humanos muestra que el olvido de esta primera condición de la investigación de la verdad ha producido a lo largo de los siglos una gran abundancia de absurdos e inconsecuencias(590).

Por nuestra parte, si nos fijamos con algún cuidado en la propia marcha de las Meditationes, tendremos que conceder una indiscutible importancia a la atención en el hallazgo de las verdades metafísicas más sobresalientes. Es la atención la que, replegándose hacia el propio sujeto y sus actos, permite concluir la existencia de un "yo", después de haber reflexionado cuidadosamente toda una serie de razones (591). Igualmente el descubrimiento de la existencia de Dios

(589) G. Lewis, o.c., pg 186.

(590) L.J.Beck, The Method of Descartes, o.c. pg.58.

(591) Idem, Med. II, A.T.VII, pg. 29: "...omnibus satis superque pensitatis".

necesita una gran concentración de la atención, y una máxima aplicación del espíritu(592). Todo ello es muestra clara y suficiente de la necesidad de atención para el hallazgo de conocimientos evidentes, y del hecho de que su falta, por el contrario, conduce irremediabilmente al entendimiento a oscuridad y confusión. La ausencia de la voluntad, bajo la forma de aplicación atenta, desdibuja los contenidos del entendimiento, haciéndolos borrosos e indefinidos, con lo que el sujeto se coloca en situación propia para llegar a la falta formal del error que surge con la aceptación acrítica de unos contenidos que no iluminó, ni depuró suficientemente.

Conviene, en consecuencia, admitir dos momentos de una misma libertad, y que no son otros que los formados por la voluntad-atención y la voluntad-asentimiento. La primera promueve la aparición de intuiciones claras y distintas, a la vez que sirve de catalizador para las composiciones correctas. Cuando, posteriormente, esa misma voluntad se determine al asentimiento de un contenido que ella misma hizo evidente, no puede decirse que su actividad haya perdido su autonomía, ya que se trata de la aceptación de algo que ha de considerarse como propio.

En contrapartida, al analizar el problema desde la perspectiva contraria, hay que advertir como la misma voluntad, en forma de atención, es el factor que puede evitar

---

(592) H.L. Med. V, A.F.VII, pg 69: "Atque, quamvis mihi attentione consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum".

el asentimiento indebido, consiguiendo, incluso que los contenidos oscuros y confusos obtengan una cierta claridad y distinción, y se conviertan en materia apropiada para un juicio verdadero. Finalmente, cuando falle tal atención y la voluntad quede en situación de indiferencia se llega a la más apropiada situación para ejercer la libertad indebidamente y caer en la falta formal que supone todo error.

B-3: La infinitud de la voluntad.

En su correspondencia con Cristina de Suecia, señala Descartes que el único bien del que puede disponerse con total absoluta es el de la libertad. Frente a todo el conjunto de bienes corporales, de fortuna; o, incluso, a los conocimientos que, muchas veces, están situados más allá de las fuerzas humanas, está la libertad como una perfección que nos pertenece en toda su integridad:

"Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dependent point absolument de nous; et ceux de l'ame se raportent tous à deux chefs, qui sont l'un de connoistre, et l'autre de vouloir ce qui est bon; mais la connoissance est souvent au delà de nos forces; c'est pourquoy il ne reste que nostre volonté, dont nous puissions absolument disposer. Et ie ne voy point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que si l'on a tousiours une ferme et constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connoistre"(593).

Fuera del contenido moral que indudablemente tiene esta cita, en particular, como toda la correspondencia con Cristina, en general, nos aparecen ciertas sugerencias que

---

(593) A Cristina, 20 Noviembre 1.647, A.T.V, pg 83.

hacen hincapié en el hecho de la infinitud de la voluntad. La libertad es el único bien del que podemos disponer absolutamente, y ello porque la voluntad no puede ser nunca totalmente determinada a obrar o a asentir a un contenido de conocimiento de forma necesaria. Esta perfección, en su aspecto gnoseológico, no queda reducida a afirmar unos contenidos que se conocen clara y distintamente, sino que va más allá de ellos, hasta comprometerse con los oscuros y confusos; y en último extremo, puede hacer uso de la posibilidad que tiene de cambiar el sentido de la atención, ya sea para demostrar la autenticidad de la propia libertad, tal como hemos visto, o ya sea para negarse a consentir en aceptar una materia clara, como en el caso de la duda metódica.

Los aspectos de la infinitud de la voluntad han sido señalados con precisión por Marcial Gueroult en tres sentidos de los que, provisionalmente, partimos para nuestras posteriores precisiones(594). Distingue este autor entre la infinitud de la voluntad, considerada en extensión, como capacidad de aplicarse a todos los objetos posibles, tal como se señala en los Principia: "puede decirse que la voluntad es, en algún modo, infinita, porque jamás hemos advertido nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la voluntad inmensa que hay en Dios, a lo que la nuestra no pueda extenderse, hasta tal punto que, fácilmente, solemos extenderla más allá de las cosas que percibimos claramente; y cuando hacemos esto no es sorprendente que lleguemos a equivocarnos"(595)

(594) L. Gueroult, o.c. vol I, pgs. 324-325.

(595) Pr. h., p. I, art. XXXV, A. T. VIII-1, p. 18.

En segundo lugar, la voluntad puede decirse infinita en extensión, pero entendida, esta vez, como una aspiración constante hacia todo aquello que no posee el hombre actualmente. Este deseo marca los aspectos más genuinamente antropológicos de la voluntad, tal como se concibe en Descartes; y, especialmente, del modo como aparece en muchas partes de su correspondencia. Y es así, a través de este segundo aspecto de la voluntad infinita, como llega a afirmar que "el deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y, por consiguiente, todas las que vemos que hay en Dios, viene del hecho de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es, precisamente, a causa de esta voluntad infinita que hay en nosotros, por lo que puede decirse que nos ha creado a su imagen"(596).

Finalmente, la voluntad también puede considerarse infinita por su propia capacidad de asentimiento. El poder decisorio de decir "sí" o "no" a todo contenido presente en el entendimiento es significativo de una infinitud que debe entenderse como la posibilidad del acto de la voluntad que elige entre la afirmación y la negación, cubriendo con ello todo el campo de posibles alternativas(597).

Ahora bien, a pesar de estos tres tipos de infinitud de la voluntad, señalados por M. Gueroult, conviene que prestemos especial atención al primero y tercero de ellos, ya que son los que más van a incidir en la problemática del error. En efecto, si a la infinitud de la voluntad se la en-

---

(596) A. Mersenne, 25 de Diciembre 1.639, A.T.II, pg 628

(597) Vid. M.M. Med. IV, A.T.VII, pg 57.

tiende como posibilidad de llegar hasta contenidos oscuros y confusos, el error surge como asentimiento de una materia que no es evidente, poniéndose el acento en el carácter del contenido; pero si esa infinitud se entiende como posibilidad de afirmación y negación, el error se localiza en la propia desviación del asentimiento que, para ser correcto, hubiera necesitado tomar una dirección opuesta a la que siguió.

En las Meditationes los textos en los que se habla de "infinitud de la voluntad" son, en verdad, abundantes: Ella no se encuentra circunscrita por ningún límite(598), y frente a la finitud del entendimiento, de la imaginación, de la memoria, y del resto de las facultades sensibles, la facultad del libre arbitrio se experimenta con tal volumen que por ella hemos de reconocernos como imágenes de Dios:

"Et quod valde notandum mihi videtur, nulla alia in me sunt tam perfecta aut tanta, quin intelligam perfectiora sive majora adhuc esse posse. Nam si, exempli causa, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam et falde finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris, imo maximae atque infinitae, ideam formo, illamque ex hoc ipso quod ejus ideam formare possim, ad Dei naturam pertinere percipio. Eadem ratione, si facultatem recordandi vel imaginandi, vel quaelibet alias examinem, nullam plane invenio, quam non in me tenuem et circumscriptam, in deo immensam, esse intelligam. Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo"(599).

(598) Vid. l.c. pg 56 (1.26-30).

(599) Ibid., pgs. 56-57.



Aunque hasta el momento se haya hablado de infinitud de la voluntad humana, tal como parece desprenderse de los textos cartesianos, deben tomarse las precauciones necesarias para evitar equívocos en tal concepto. En efecto, el propio Descartes se encarga de hacer notar cuán distintas son en su infinitud la voluntad divina y la humana: En razón del conocimiento y del poder que se unen con ella, la voluntad en Dios es más firme y eficaz; en razón del objeto, ya que puede extenderse a más cosas, también sobrepasa a la del hombre. Solamente, cuando se mira a la voluntad en su aspecto formal, considerada en la posibilidad de hacer o no hacer, de afirmar o negar, y ello se hace sin ninguna coacción externa, no cabe hablar de limitación en ninguna de las dos. De este modo nos aparece una serie de limitaciones que problematiza la total infinitud de la voluntad humana en alguno de sus aspectos, recludiéndose, exclusivamente, en el que le permite su propia esencia; y por todo ello, para ser fieles a las precisiones cartesianas, habremos de canjear el calificativo de "infinita" por el de "indefinida", que con más exactitud le corresponde.

En primer lugar, si consideramos la acción de esta facultad, en razón de los objetos sobre los que se lleva, nos damos cuenta que es infinitamente mayor en Dios que en el hombre, lo que implica que la pretendida infinitud en extensión, recogida en primer lugar por M. Gueroult, y expuesta en el artículo XXXV de la primera parte de los Principia no puede, con precisión, ser calificada de tal. Incluso, en este mismo artículo hay elementos que deben recogerse para ver la validez de esta precisión. En el se dice que la voluntad es in-

finita "de algún modo" (quodam modo), porque, saliendo de los márgenes que impone la evidencia, se extiende a los conocimientos oscuros y confusos, sin que con ello se quiera significar que el número de tales conocimiento sea infinito, cuando, en realidad, se está sugiriendo la existencia de un límite marcado por la ignorancia de objetos que se desconocen totalmente, sobre los que, de ninguna manera, se puede juzgar. Con este sentido hay que entender la precisión de las Quintae responsiones que nos dice que no puede querer-se nada que, de algún modo, no se conciba(600). Y con ello, en virtud de la necesidad de una mínima percepción para que pueda ejercerse el acto voluntario, parece que es preferible hablar de una voluntad indefinida en extensión, que de una infinitud.

Si queremos ver con precisión la diferencia que existe para Descartes entre los conceptos de "indefinido" e "infinito", nos encontramos con que el primero se reserva exclusivamente a Dios, mientras que el segundo se extiende a las cosas creadas que se experimentan, en algún sentido, sin límite. En realidad, se trata de dos conceptos que, en la práctica, son utilizados por nuestro autor para distinguir entre la infinitud total e indiscutible de Dios, y la que pueda imaginarse en el mundo, o en algún particular aspecto suyo. Y si, aceptando esta diferenciación genérica, se lleva sobre el campo específico de la voluntad, se impone conceder que ésta, aunque formalmente considerada sea "infinita"

---

(600) Quintae responsiones, A.T.VII, pg 377: "nihil nos velle de quo non aliquid aliquo modo intelligamus".

ya que, entre la afirmación y la negación de un contenido, se cubre toda posibilidad de asentimiento, desde el prisma de su extensión, tiene que calificarse de "indefinida". El primer intento explícito de distinción entre estos dos conceptos aparece en las Primae responsiones, en las que el autor reserva el nombre de "infinito" para aquello que carece de límites en cualquiera de sus partes, concediendo el calificativo de "indefinido" a todo lo que no corresponde una inmensidad total en cada uno de sus aspectos(601).

Este mismo carácter debe rastrearse en otros textos en los que la diferencia queda mejor perfilada. Así por ejemplo, en los Principia se dice que se reserva el nombre de infinito, exclusivamente, a Dios, ya que reconocemos que no puede tener ningún límite, entendiendo positivamente que ha de carecer de cualquiera de ellos, mientras que el resto de las cosas que pudieran tomarse por infinitas son, en realidad, indefinidas, puesto que sólo entendemos negativamente su carencia de limitación, en el sentido de que, caso de tenerla, no se puede encontrar desde la propia experiencia humana:

"Haecque indefinita dicemus potius quam infinita:  
tum ut nomen infiniti soli Deo reservemus, quia in  
eo solo omni ex parte, non modo nullos limites ag-

---

(601) Primae responsiones, A.T.VII, pg 113: "Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur: quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginari, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent".

noscimus, sed etiam, quia non eodem modo positive nullos esse intelligimus; tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum earum limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur"(602).

Cuando analizamos la infinitud que pretende poseer la voluntad, nos encontramos con expresiones como "nullis illam limitibus circumscribi experior", o "unquam advertimus" en las que el "experiri" y el "advertere" parecen significar simplemente "tomar conciencia", lo cual dista mucho de "entender positivamente". Hay, entre estas dos últimas expresiones, la misma diferencia que la que se manifiesta entre el "demostrar" y el "experimentar" dichos de la omnipotencia divina y su preordenación, y de la libertad humana, respectivamente. Una cosa es experimentar algo como infinito y otra entenderlo positivamente como tal; y para que una cosa pueda llamarse rigurosamente infinita "hay que tener alguna razón que la haga conocer como tal, lo cual sólo se puede tener de Dios; pero para decir que es indefinida basta con no tener ninguna razón por la que se pueda probar que tiene límites"(603). Así pues, si el hombre experimenta su voluntad como infinita, no debe concluir, por ello, que lo sea de hecho, máxime cuando, en realidad, sólo merece este nombre en razón de un único aspecto: aquél por el cual se ve que mediante la afirmación y negación se cubre todo el campo de posibles asentimientos sobre un mismo contenido.

---

(602) Pr.Ph., p.I,art. XXVII,A.T.VIII-1, pg 15.

(603) A.Chanut, 6 Junio 1.647,A.T.V, pg 51.

Reduciendo a esquema el conjunto de condiciones necesarias para que pueda decirse de una cosa que es indefinida, nos encontramos con la doble exigencia de que: a) en alguno de sus aspectos, pero nunca en todos, se manifieste como "infinita", y b) se la experimente como tal, sin encontrar ninguna razón por la que pensar en una posible limitación. Y estos dos requisitos están recogidos por Descartes en el caso de la "infinitud" de la voluntad, ya que, en razón del asentimiento, entre el "sí" y el "no" no cabe una tercera alternativa. y, por otra parte, el hombre experimenta esta perfección sin ninguna coacción externa a la que tenga, necesariamente, que rendirse, y sin que exista ningún objeto, de cuantos puede de algún modo conocer, al que no pueda dirigirse mediante el deseo, o el asentimiento. Por todo ello ha de llamarse a la voluntad "indefinida", si queremos precisar los textos cartesianos con sus propias indicaciones.

Mas, a pesar de reducir la pretendida infinitud de la voluntad a sus justos límites, ésta sigue contando en su haber con la posibilidad de ir más lejos de lo que le presenta el entendimiento con autenticidad, con claridad y distinción. Su campo de acción no queda limitado a la afirmación de un contenido evidente, sino que también, en último extremo, puede negarlo. Y, además de ello, en segundo lugar, la voluntad está habilitada, no sólo para rechazar, y negar como falso lo que es oscuro y confuso, tal como se muestra en el proceso de la duda, sino incluso, y ello ocurre con harta frecuencia, para aceptarlo, afirmándolo como verdadero.

Así pues, contamos con cuatro posibilidades formadas por la confluencia de la afirmación y de la negación, por un lado, y de los contenidos evidentes, y de los oscuros y confusos, por otro. Sólo dos de ellas pueden considerarse como válidas: afirmar como verdadero lo que es conocido clara y distintamente, y negar tal carácter a todo aquello que es oscuro y confuso. Las dos restantes combinaciones, negar una síntesis necesaria, y considerar como evidente lo que sólo es probable, o falso, son situaciones en las que se produce el desbordamiento de la voluntad, que no se mantiene dentro de los límites exigidos por el entendimiento; con lo que, haciendo mal uso de ella, se cae dentro del campo del juicio erróneo. De todas las formas, contando con la dificultad que supone negarse a la aceptación de un contenido evidente, hay que admitir que, para Descartes, el error se realiza, propiamente, dentro del ámbito marcado por la última opción de las cuatro señaladas.

B-4: El asentimiento.

En la definición del error, tal como se vió, además de una "no correspondencia con la verdad" se requiere la presencia de un segundo vector que viene representado por la "conciencia de rectitud". No basta con la existencia de un contenido o síntesis que no se ajuste a la realidad, o que se haya realizado en disconformidad con las leyes del pensamiento, sino que, además, es preciso contar con la aceptación de tal contenido para que pueda hablarse de error. En Descartes, este segundo requisito ha de entenderse en conexión con el tema del juicio, que se realiza mediante el acto de asentimiento de la voluntad. El error sólo puede pasar a su estado definitivo y completo mediante la creencia que pone como verdadera una materia que no es evidente. En efecto, el asentimiento puede llevarse tanto sobre contenidos claros y distintos, como sobre los oscuros y confusos; y el error, desde esta alternativa, aparece con la segunda opción, sin que pueda objetarse como excepción una posible adecuación casual entre el pensamiento y el objeto, ya que, incluso contando con ella, no se anula el aspecto formal por el que se constituye la privación.

Conviene distinguir en el asentimiento dos aspectos fundamentales, la materia y la forma, aquello a lo que se asiente y las razones por las cuales se asiente, debiendo contar

también con el propio acto de la voluntad por el que se realiza el juicio. Si el error, dicho con precisión, no puede darse más que con la actividad judicial, sus aspectos formales han de localizarse en ese mismo acto que asiente a una materia oscura y confusa bajo la presión de alguna razón o forma de asentimiento inaceptable críticamente.

La materia del asentimiento no siempre es evidente; con mucha frecuencia ocurre que el hombre lleva sus juicios sobre contenidos imprecisos, ya sea porque el objeto mismo aparece con unas calidades propias de oscuridad y confusión, ya sea porque la actividad del entendimiento haya oscurecido al objeto. La razón del asentimiento, por su parte, puede ser válida o inválida, pudiendo ocurrir, como en el caso de la creencia en verdades reveladas, que el asentimiento resulte correcto, no por razón de la materia, oscura y confusa, sino por la validez de la razón formal del acto que autoriza a la aceptación de tal contenido:

"Quippe distinguendum est inter materiam sive rem ipsam cui assentimur, et rationem formalem quae movet voluntatem ad assentiendum. Nam in hac sola ratione perspicuitatem requirimus. Et quantum ad materiam, nemo unquam negavit illam esse posse obscuram, imo ipsamque obscuritatem; cum enim iudico obscuritatem ex nostris conceptibus esse tollendam, ut absque ullo grandi periculo ipsis assentiri possimus, de hac ipsa obscuritate clarum iudicium formo. Deinde notandum est claritatem, sive perspicuitatem a qua moveri potest nostra voluntas ad assentiendum, duplicem esse: aliam scilicet a lumine naturali, et aliam a gratia divina. Jam vero, etsi fides vulgo dicatur esse de obscuris, hoc tamen intelligitur tantum de re, sive de mate-



ria circa quam versatur, non autem quod ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, sit obscura; nam contra haec ratio formalis consistit in lumine quodam interno, quod a Deo proponuntur, ab ipso esse revelata, et fieri plane non posse ut ille mentiatur, quod omni naturae lumine certius est, et saepe etiam, propter lumen gratiae evidentius"(604).

La materia del asentimiento puede ser, en verdad, ya clara y distinta, ya oscura y confusa, sin que quepa la posibilidad de admitir una tercera opción. Por el lado de las razones formales nos encontramos con que el asentimiento puede realizarse por varios motivos ya que puede llegarse al juicio con una confianza ciega en los sentidos, o movido por los prejuicios y la pseudoevidencia, o por el contrario, contando con la evidencia de la razón, o con la revelación como luz interior sobrenatural. De todas las combinaciones posibles entre las distintas clases de materias y formas, sólo pueden considerarse correctas aquellas que cuentan con el dominio de la luz natural de la razón llevado sobre un contenido evidente, o aquellas otras en las que el asentimiento, a pesar de dirigirse a una materia oscura, se origina bajo la influencia de aquella luz interna sobrenatural. En ninguno de estos dos casos puede obtenerse un juicio erróneo, porque ello equivaldría a negar el valor de la evidencia como criterio y, en última instancia, a considerar a Dios como engañador, lo que es opuesto a su propia naturaleza, incapaz de mantener en sí ninguna imperfección, o de ser origen de cualquier forma de engaño en el mundo.

---

(604) Secundae responsiones, A.T.VII, pgs 147-148.

Cuando pasamos a considerar el asentimiento como acción propia y exclusiva de la voluntad, nos encontramos con una serie de problemas y polémicas que, en realidad, han surgido de un malentendido o, quizás, de un excesivo retorcimiento de la doctrina cartesiana. En primer lugar, es imprescindible advertir, en contra de lo que muchas veces se ha opinado y mantenido, que la teoría cartesiana del juicio no está en dependencia exclusiva de la teoría del error, sin que pueda decirse, por lo tanto, que nuestro autor haya dejado en total olvido los aspectos referentes a una síntesis mental que debe ser previa al acto del asentimiento. Sin embargo, es notorio que Descartes hace mayor hincapié en la temática propia del asentimiento, separándose, por lo tanto, en gran medida, del pronunciamiento decidido que hizo la escolástica española en favor de la teoría de la composición y división correctas que implican los juicios verdaderos. Nosotros hemos intentado mostrar como las opiniones de V. Brocard y L. W. Keeler(605) resultan inválidas, en líneas generales, cuando niegan en el Descartes de madurez la presencia de tales temas. En efecto, desde el momento de la confección de las Regulae se cuenta con una teoría de la composición, íntimamente implicada con el problema de la síntesis como procedimiento metodológico, que ha de mantenerse en el resto de la obra de madurez bajo diversos nombres, señalando siempre el hecho de que entre la mera percepción del entendimiento y el asentimiento de la voluntad se exige una actividad que elabore la materia propia y directa del juicio.

---

(605) Cfr. V. Brocard, o.e., esp. Chap. III, y L. W. Keeler, o.c. p. 150.

Sin embargo, por otra parte, hay una clara conexión entre la teoría del asentimiento tal como la concibe Descartes y la que se había defendido en la Escolástica suareciana cuando en los escritos teológicos se refiere a la "fides" dependiente de la voluntad. Con esto no queremos exclusivizar en un único sentido la procedencia de la doctrina cartesiana del juicio, ya que ésta, como se ha visto, también se relaciona con la de la composición y división que nuestro autor aprendió de sus maestros de la Flèche. y, a la vez, recuerda todo un conjunto de opiniones que entroncan con la corriente de pensamiento agustiniana.

Así pues, antes de pasar al análisis de la posible influencia de Suárez, conviene precisar un cierto parentesco espiritual que hay entre las teorías del juicio y del error de San Agustín y de Descartes. El propio E. Gilson, a pesar de sostener la dependencia de la concepción cartesiana del asentimiento con respecto a la "electio" tomista (606), se encuentra en la necesidad de reconocer un cierto agustinismo originado, sin duda, por las relaciones que nuestro autor mantiene con el P. Gibief y los medios teológicos del Oratorio de París desde finales de 1.628(607).

Conviene recordar que, tal como se concibe en las Regulae (608), para Descartes, hay una clara proximidad conceptual entre "creencia" y "asentimiento a contenidos oscuros y confusos", y que la "fides" es un acto de la voluntad

(606) E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, e.c. pg. 266.

(607) O.c. pgs. 156 y ss; Commentaire, pg 266.

(608) Vid. Reg. III, A.T.X, pg. 370.

y no del "ingenium", pero que necesita un contenido sobre el cual llevarse. Para San Agustín, la creencia es "cum assensio-  
ne cogitare"(609), resultando, en consecuencia, un conjunto formado por dos elementos totalmente necesarios para que pueda hablarse de ella. Si se retira el asentimiento, desaparece la creencia, ya que sin él nada puede ser creído(610). Sin embargo, con todo, en esta aproximación hay que señalar unas diferencias y unas semejanzas para que no resulte imprecisa o equívoca. En primer lugar, como disparidad, nos encontramos con el hecho de que la creencia agustiniana es, para su autor, el modo normal de conocimiento y el fundamento de la vida social, mientras que la cartesiana se localiza especialmente en el asentimiento a contenidos oscuros y probables. Y en segundo lugar, como contrapeso, nos hallamos con que en San Agustín la creencia es considerada con unos marcos mayores en extensión que los que pueda tener el conocimiento propiamente dicho, y si el asentimiento tiene su localización en el campo de la voluntad, habrá que concluir que esta última facultad posee un campo de actividad mayor que el del entendimiento. Y con este sentido es con el que dirá en el De utilitate credendi: "todo lo que entiendo lo creo, pero no todo lo que creo lo entiendo"(611).

Pero también, si pasamos al campo propio de la problemática del error, nos encontramos con otra serie de paralelos que conviene tener presentes. Para San Agustín, este fenómeno no es otra cosa que una "falsi pro vero approbatio"(612),

(609) De Praedec., II,5

(610) Vid. Enchir., XX,7.

(611) De util. cred., XI,25; y vid. De Magistro, I,37; Sol., III,8; y Enchir., VIII,2.

(612) Enchir., XVII,5; y vid. De Trinit., XI,xi,16.

o, como diré en otras ocasiones, "assentiri falsis"(613), llegando a utilizar en el Contra Academicos la fórmula de "rem dubiam quamvis vera sit, approbare"(614), que parece estar escudada del Discours de la Méthode de Descartes, al ampliar el campo de lo erróneo desde lo abiertamente falso hasta lo meramente dudoso.

Esta última definición sería la más propicia para mostrar el parentesco filosófico que une a estos dos pensadores, si no fuera por el carácter polémico que tiene el Contra Academicos, suficiente para dar pie a sospechar que con dicha definición su autor intenta apurar un concepto que se encuentra en litigio. Contando con su excepcionalidad no es pertinente, en consecuencia, adoptar como fundamental esta fórmula, lo que, por otra parte, envolvería en sí el peligro de excluir la comprensión de la creencia, apoyatura sólida y eficaz de conocimiento.

Más importante es ver cómo entre el asentimiento cartesiano y la aprobación agustiniana hay afinidad conceptual, por cuanto ambos dependen de la voluntad. Para San Agustín, el error es una forma de mal presente en el mundo, una perversión de la voluntad, que, analizado relacionadamente con el pecado, ha de entenderse como una elección indebida, como un auténtico defecto que sólo requiere "causa deficiens":

"Nemo igitur querat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio"(615).

(613) Sol., II,iii,3.

(614) Contra Acad., III,xv,32.

(615) De Civ. Dei., XII,vii

Si el error se encuentra en dependencia de la voluntad, no porque ésta es inadecuada para conseguir su objetivo, sino porque mediante su uso inmoderado puede llegar a pervertirse, y si tal fenómeno no necesita una causa eficiente, sino deficiente, el paralelismo de las coordenadas antropológicas, metafísicas y gnoseológicas para la resolución del problema, en ambos autores, es manifiesto.

Pero si queremos buscar los orígenes más directos de la teoría cartesiana del asentimiento como acto de la voluntad, hay que acudir a la producción metafísica y teológica de Suárez. En este punto hemos de reconocer nuestra deuda con L. F. Keeler, para quien es mucho más probable que Descartes se apropiase de la doctrina que había aprendido en el colegio, y de la que tenía abundantes conocimientos, que no de la tomista, aunque, en algún momento, él pudiera utilizarla para sus propios fines. Esta doctrina, a juicio de este historiador de la problemática del error, no podía ser otra que la enseñanza tradicional sobre la creencia: "La única vez que Descartes menciona la fe en las regulae, observa, apresuradamente, que no es una acción del entendimiento sino de la voluntad. Toda la Escolástica suplementó la concepción intelectualista de la composición y división con la doctrina agustiniana y voluntarista de la fe, experimentando gran dificultad en fusionar los dos aspectos en una teoría coherente del juicio. En el caso de la creencia supusieron un especial acto de asentimiento, distinto del de la percepción de razones o motivos, que colocaron en dependencia de la acción de la voluntad. Suárez enumera los diferentes momentos de la creencia como "judicium credendum esse", "voluntas credendi" y "factus fidei" o asentimiento, o, más brevemente dicho, percepción de las razones por el entendimiento,

y asentimiento bajo la influencia de la voluntad. Descartes tomaría esta fórmula para su concepción del juicio, llamando al primer momento "percepción de las ideas" y al último, juicio, o acto de la voluntad. En otras palabras, él hace de la tradicional descripción de la creencia la fórmula de todo juicio, acentuando su carácter voluntario, y dejando la parte del entendimiento en la oscuridad"(616).

Nosotros sabemos ya que, para Descartes, el asentimiento depende siempre de la facultad de libre arbitrio, tanto en el caso de juicios cuyo contenido es evidente, como en el de aquellos cuya materia es oscura y confusa, ya sea por la calidad propia del objeto, o ya porque el entendimiento haya oscurecido dicho contenido mediante una actividad inadecuada; y es, precisamente, por haber intentado resaltar esta última actividad por lo que no podemos estar en total acuerdo con la opinión de Keeler. Sin embargo, es imprescindible reconocer la validez de la sugerencia de que hay una influencia en Descartes de la doctrina escolástica, tal como es recogida por los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII, que determinará su pensamiento sobre el tema del juicio y del error.

He aquí una afirmación que merece algún detenimiento en nuestro estudio. Los aspectos voluntaristas que se incluyen en la doctrina de la fe, tal como se concibe en Suárez, aparecen con claridad en el De Fide Theologica; en esta obra el "actus fidei" se entiende como un acto elicito por el entendimiento, caracterizándose definitivamente como un asentimiento

---

(616) L.W.Keeler, o.c., pgs 175-176.

firme, fundado en la autoridad de Dios, sobre los conocimientos revelados y oscuros(617), exigiéndose una especial moción de la voluntad y un juicio previo del entendimiento:

"Advertendum autem est actum fidei non habere ex natura sua causam, quae cogat, seu necessitet intellectum ad illum efficiendum; quia evidens non est, et hinc fit ut voluntas sit necessaria ad illum praestandum; et quia ante omnem voluntatem necessarium est iudicium, quod ad volendum inducat, quia nihil volitum quin praecognitum, ideo etiam ante voluntatem credendi necessarium est simile iudicium. Unde resultant tres actus a nobis explicandi, qui incipiunt a iudicio, quo homo statuit expedire credere, seu credendum esse, et inde fit progressus ad voluntatem credendi, et tandem elicitur actus fidei, in quo fides consummatur; et ideo contrario ordine dicendum est, ac primo de hoc ipso actu in quo fides consistit"(618).

Tal como se indica, el acto de fe se explicita en tres pasos, ya que se exige la presencia previa de un juicio que debe ser creído y que sirva de fundamento y comienzo a la "voluntad de creer". En tercer lugar se sitúa el genuino acto de fe, elícito por el entendimiento, pero en dependencia de la voluntad. Este acto habrá de ser dicho voluntario en tres sentidos por los que se explica la sentencia común que exige un acto voluntario para determinar al entendimiento, si se quiere hablar con propiedad de "creencia"(619). Y así el acto

(617) Suárez, *De Fide Theologica*, Disputatio VI, Sectio I, 3, e.o. pg 165: "propria definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus, in auctoritate Dei obscure voluntis fundatus"

(618) *l.o.* Sectio I, 2, pg 165.

(619) *o.o.* Sectio VI, 4, pg 184: "ad credendum praesertim fide divina et humana, necessarium esse actum voluntatis, qui determinet intellectum ad credendum".



de fe se llama voluntario no sólo en cuanto acto ejercido, sino también según su especificación(620). Es voluntario, en segundo lugar, por denominación del acto de voluntad(621). Y finalmente, se concluye la necesidad de un acto positivo de la voluntad que mueva al entendimiento en el asentimiento(622).

En los conocimientos oscuros, revelados por Dios al hombre, el asentimiento del entendimiento está en dependencia de un acto positivo de la voluntad que mueve a aquella facultad para realizar el asentimiento que sólo a ella pertenece. Con todo, es indispensable la colaboración activa de la voluntad para que pueda darse el acto de fe.

Pero hay otro tipo de conocimiento formado por el conjunto de opiniones humanas en las que no brilla ninguna evidencia. Parece que, para Suárez, donde hay claridad y distinción, el asentimiento se ejecuta plenamente por medio del entendimiento, sin necesidad de causa ajena que le lleve al compromiso. De esta manera se desenvuelve la octava de las Disputationes Metaphysicae. Sin embargo, toda la simplicidad interpretativa del asentimiento a contenidos evidentes desaparece, cuando el autor se refiere a juicios cuya materia no guarda la característica de la evidencia. En tales casos, el asentimiento se define como "el juicio por el que el entendimiento se determina a una parte, no necesariamente, sino con el

---

(620) l.o., Sectio VI,5, pg 184: "dico actum fidei esse liberum non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem"

(621) l.o., S.VI,6, pg 184: "Secundo, dicendum est actum fidei voluntarium esse debere per denominationem ab actu voluntatis".

(622) l.o. S.VI,7, pg 185: "etiam necessarium esse ut voluntas per actum positivum moveat intellectum".

consentimiento de la voluntad"(623). En los juicios verdaderos, llevados sobre contenidos evidentes, el entendimiento no necesita ninguna moción libre de la voluntad, porque él mismo se siente obligado al asentimiento. Basta la percepción del nexo, que une los extremos a componer o dividir, para que la facultad intelectual preste necesariamente el asentimiento. Sin embargo, cuando se pasa a niveles ajenos a la claridad, el asentimiento precisa de la colaboración de la voluntad, puesto que el concepto complejo se ha viciado con la aprehensión defectuosa del contenido, o con la mala representación del nexo (624). De esta manera, se exige esa moción libre de la voluntad para llevar el asentimiento a un contenido falso. Mientras que el entendimiento se determina al juicio de manera necesaria, cuando la cosa conocida es evidente, al faltar la evidencia se produce un desajuste entre objeto y facultad, sin que ésta última pueda determinarse por sí sola.

En resumen, tal como puede apreciarse, hay dos aspectos fundamentales que, salvando las distancias, m's van a influir en la teoría del juicio y del error en Descartes. El primero es el de la dependencia del acto de fe, como acto eficiente del entendimiento, a la voluntad. El segundo se refiere al auxilio que la voluntad presta, mediante un acto positivo suyo, al entendimiento, para que pueda éste determinarse(625)

(623) O.C. Disp. IV, Sect. II, 4, 5: "Iudicium quo intellectus ad unam partem determinatur, non ex necessitate, sed ex quadam assensione seu consensu voluntatis"

(624) Disp. Metaph. Disp. IX, Sect. II, 6: "et ideo nunquam potest (intellectus) in falsum iudicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis. Nec falsitas oritur ex evidentia, sed ex aliquo alio prioris errore, quem oportet voluntarium ac liberum esse quoad exercitium in ipso iudicio"

(625) Ibid., "non potest determinari intellectus ad iudicium nisi per voluntatem".

en aquellos casos en los que el contenido no es evidente, o es falso.

Descartes, que conoce las teorías suarecianas de la composición y del asentimiento, con su doctrina del juicio y del error, situados en el haber de la voluntad, realiza una aplicación generalizante de lo que parcialmente ya había admitido la escolástica española para unos tipos muy determinados de juicios. Y así, mientras que Suárez piensa que el asentimiento se debe al entendimiento aunque éste deba contar, en algunas ocasiones, con una moción libre de la voluntad, Descartes lo lleva totalmente sobre esta última facultad. Con todo, mantiene, de alguna manera, una cierta resonancia de la doctrina de sus maestros al distinguir diversos grados dentro de la voluntad; y lo que en Suárez era asentimiento necesitante del entendimiento, en Descartes se convierte en facilidad de la facultad del libre arbitrio para asentir a lo que el entendimiento le presenta con evidencia, y lo que para el primero era una exigencia de moción voluntaria, se convierte, en el segundo, en la posibilidad que tiene la facultad libre para determinarse en un sentido u otro. De este modo, puede concluirse que las teorías cartesianas del juicio y del error son un claro reflejo voluntarista de las de Suárez, y que las objeciones de muchos comontaristas que insisten en la falta de libertad auténtica en la voluntad, cuando asiente a contenidos evidentes, toman un cierto sentido al apuntar con ello, muchas veces sin saberlo, a la procedencia histórica de tales teorías.

C) Las facultades corporales.

En el capítulo segundo de esta sección se afrontaba el problema de cómo el error, aunque se realice y plenifique mediante una colisión de actividades del entendimiento y de la voluntad, se prepara en el nivel del cuerpo. Ahora es el momento de analizar con más detenimiento este tema. Descartes, padre del racionalismo, piensa que la razón no puede dar paso al error cuando por sí sólo actúa en su más perfecta legalidad, si bien puede alcanzar la falsedad en su desarrollo realizado en desacuerdo con sus propias exigencias. De esta manera se señala Descartes en las Regulae ad directionem ingenii al decir que si, propiamente hablando, la verdad y la falsedad sólo pueden encontrarse en el entendimiento, frecuentemente, tienen su origen en la imaginación y en los sentidos(626). Basándonos en ello, nos hacemos cargo del tema comenzando por el estudio de la imaginación y de la memoria, facultades que sólo son posibles por contar el hombre con un cuerpo, y pasamos a continuación a estudiar el error a nivel de la sensibilidad.

En las Sextae Responsiones señala Descartes tres niveles en la sensibilidad que analiza con la ayuda que le pres-

---

(626) Vid. Reg. VIII, A.T.X, pgs 395-395.

ta el ejemplo del bastón refractado en el agua. El proceso comienza con una "deceptio" , con una ilusión sensorial que ha de entenderse como algo que entra dentro del terreno de la ciencia física, aunque es el punto de arranque de lo que desembocará en los juicios erróneos que se llevan sobre un contenido sensible engañoso. Sin embargo, entre juicio y percepción física ilusoria conviene situar todo un mundo de sentimientos que se debe a la íntima unión existente entre el cuerpo y el alma, lo que obliga, tal como quiere nuestro autor, a intercalar un segundo nivel de sensibilidad, íntimamente conexionado con el tema de "errores de naturaleza" que habla la Sexta Meditación.

Quando se haya expuesto toda esta problemática aparecerá completa la panorámica del error en relación con las facultades que intervienen, de una manera u otra, en su producción, al llevar al entendimiento una materia cualitativamente oscura y confusa, apta para ser "materia errandi" en un juicio falso, o al componer y dividir esta misma facultad contenidos de conciencia de forma inadecuada, tal como se desprende del estudio de su actividad, o al aceptar la voluntad una materia en la que no brilla la evidencia, porque con ello se realiza el asentimiento indebido que constituye el error.

C-1: La imaginación y la memoria.

Antes de pasar al estudio de las relaciones de la sensibilidad con el error, conviene que nos detengamos para mostrar las líneas generales por las que transcurre nuestro problema a nivel de la imaginación y de la memoria; dos facultades que implican unos modos especiales de pensamiento, y que pueden tomar tanto el valor de colaboradoras del proceso cognoscitivo, como el de dispersoras del camino adecuado para el logro de la verdad. Dos modos de pensamiento, por otra parte, no pueden ser explicados sin la presencia del cuerpo del que dependen, y que, por lo tanto, son aptos para completarse en su explicación con un tratamiento físico. Y es que la imaginación, tanto como la percepción sensible, si quiere explicarse su originación ha de tenerse en cuenta un conjunto de aspectos materiales. Estas dos últimas facultades dan paso a unas formas oscuras y confusas de pensar en las que su propia oscuridad y confusión son prueba suficiente de la interferencia que implica la presencia del cuerpo del que dependen. Llamar a la imaginación y a la sensibilidad "formas oscuras de pensamiento" es corriente en la obra cartesiana; pero si quisiéramos rastrear los motivos de la confusión, tendríamos que conceder que ella se debe tanto a una composición subjetual como a su complejidad objetiva, de tal manera que la única posibilidad de obtener una imaginación clara y distinta, que no deje ningún resquicio al error, es la de conseguir una mínima simplicidad que permita a la facultad la más perfecta aplicación.

Así, respecto de la primera parte indicada, todo un cúmulo de confusión en el modo de pensar imaginativo, tal como se deja ver en los Principia, viene de la propia composición subjetual con que cuenta:

"quatenus sunt tantum affectus, sive animi pathemata, hoc est, quatenus sunt confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo quod a corpore, cui intime conjuncta est"(627).

Y en las Meditationes, por el contrario, se hace más hincapié en la complejidad objetiva del objeto imaginado. La "intellectio" y la "imaginatio" son dos modos radicalmente distintos de pensar, ya que mediante la primera puede obtenerse una perfecta percepción intelectual de un triángulo o de un quiliógono, lo que no puede decirse en el caso de la segunda, que exige, no sólo una perfecta "aplicación interior del espíritu", sino también una relativa simplicidad en el objeto para que el pensamiento no sea oscuro y confuso; para que no de ocasión a una "materia errandi":

"Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello. Si vero de chiliogono velim cogitari, equidem aequè bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus; sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tanquam praesentiam intueor(628).

---

(627) Pr.Pr., Pars IV, art.CXC, A.T.VIII-1, pg. 317.

(628) M.M., Med. VI, A.T.VII, pg. 72.

De esta manera, tenemos que hacer constar que sigue resultando válido todo lo que hasta el momento hemos dicho de la claridad y distinción de los modos de conocer y de los objetos. La claridad y distinción de una "imaginación" puede tener debido cumplimiento siempre que la aplicación del espíritu cuente con la suficiente atención y que el objeto sea, o se presente con una cierta sencillez o simplicidad. Y, a la inversa, su obscuridad y confusión depende de la multiplicidad de factores subjetivos que intervienen, y del grado de complejidad de factores o datos a imaginar.

Pero ¿en qué consisten, realmente, estas facultades de la imaginación y de la memoria? y ¿qué papel específico realiza cada una de ellas en la problemática del error? Recordemos, por el momento, antes de analizar cada una de ellas por separado, la exigencia de la intuición que excluye en su desarrollo cualquier participación de una "imaginación que realice mal las composiciones"(629), con lo que se apunta, además de la desconfianza cartesiana en la actividad de esta facultad, a una actuación indebida que puede ser origen de error. Recordemos, en segundo lugar, que la memoria es una facultad frágilísima en la que no se puede depositar confianza; motivo por el que Descartes recomendará la práctica de la enumeración, procedimiento metodológico que suple su debilidad, y que, junto a otras razones, le advierte de la necesidad de acudir al criterio de veracidad divina(630).

Y así, después de estas observaciones, nos encontra-

(629) Reg. III, A.T.X, pg368.

(630) Vid. Reg.VIII, A.T.X, pg 388; Metod. V, A.T.VII, pg.70; y Segundas respuestas, A.T.VII, pg 140.



mos a la imaginación como un "modus cogitandi" que exige la existencia de una facultad cognoscitiva propia, y que, perteneciendo al hombre, sólo tiene existencia en cuanto éste es un compuesto de cuerpo y alma. Se diferencia de la sensibilidad en que ésta exige la presencia actual de unos objetos que actúen sobre el sentido para que puedan originarse las imágenes corpóreas de las que hay que tomar conciencia para decir que se siente, mientras que en el caso de la actividad imaginativa no es necesaria esa acción del medio externo, dándose una toma de conciencia "tanquam clausis fenestris"(631). En la imaginación conviene precisar que sólo en ciertos aspectos puede incluirse como perteneciente al ámbito de la "cogitatio", mientras que en otros debe excluirse de ella:

"C'est en un autre sens que l'enferme les imaginations en la definition de cogitatio ou de la pensée et en un autre que le les en exclus, à sçavoir: Forma sive species corporeae, quae esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio"(632).

Frente a un tratamiento fisiológico que pueda hacerse de la imaginación, cabe un estudio de la imaginación como facultad cognoscitiva que puede colaborar o interferir en el propio proceso de conocimiento dando lugar a la obtención de la verdad o de la falsedad. En este último sentido el imaginar es totalmente distinto del "intelligere", ya que son "dos modos de operar diferentes"(633) no según el

---

(631) Leaves B., A.T.V, pg 162.

(632) A Mersenne, 21 Abril 1.641, A.T.III, pg 361.

(633) M.M.Med.VI, A.T.VII, pg 72.

más y el menos, sino exigiéndose en la imaginación una especial contención del espíritu que es lo único que la distingue específicamente del resto de los modos de pensamiento puro. Su característica principal en referencia a la verdad o error, sin embargo, va a ser una "applicatio", forma especial de atención, mediante la cual, y según el grado de intensidad con que cuente, puede adquirir valor positivo o negativo.

Una imaginación atenta puede tener un papel eficaz en el hallazgo de la verdad y en el logro de la ciencia. No así en el caso de una utilización desconsiderada de esta facultad, con la que, habiéndose desmesurado su aplicación efectiva y válida, se desemboca en incomprensiones y falsificaciones. En relación con las Matemáticas, si bien en algún momento puede ser útil su colaboración, cuando Descartes busque soluciones generales, ha de negarse y evitar su utilización, puesto que con su intervención se produciría una reducción que acabaría con la pureza del problema. Sin embargo, a nivel de la Física cartesiana hay que reconocer que sus errores "se deben más a un abuso de sistematización abstracta que a la intervención de representaciones figuradas para esclarecer lo particular de los fenómenos"(634).

Por todo ello conviene reservar un lugar para la imaginación dentro del campo del conocimiento científico, siempre que su presencia no lleve consigo ningún abuso. Solamente en el terreno de la Metafísica se le podrá negar radicalmente su participación, ya que en él sólo puede signifi-

---

(634) G. Lewis, op. cit. p. 175.

car origen de errores, y una falta de pureza necesaria para la intuición evidente de sus objetos. De este modo, Descartes se ve en la necesidad de denunciar la falsedad o incertidumbre de aquellos juicios de contenido metafísico que se realizan en dependencia de la imaginación, tal como apunta en su correspondencia, y en sus notas a las Objectiones septimae:

"Miror denique vim ejus imaginationes, quod cum tantum in istam vanissimam et ex cerebro suo educatam chimaeam praeliaretur, eodem tamen plane modo composuerit gradum iidemque semper usus sit verbis, ac si me adversarium habuisset, sibi que repugnantem coram vidisset"(635).

En segundo lugar, la memoria nos presenta una situación parecida a la de la imaginación. Con esta nueva facultad nos hemos encontrado al tratar de la deducción y con ella habremos de enfrentarnos cuando situemos el problema desde la panorámica de Dios. Baste, por el momento, con señalar que, tal como se precisa en las Regulae ad directionem ingenii, el entendimiento puede aplicarse, no sólo a las figuras que le presenta el sentido común o que produce la fantasía, sino también a las que guarda en la memoria(636) a través del conjunto de vestigios que perduran después de haberse producido la percepción. En esta pervivencia y recuerdo es donde nos encontramos con la persistencia del prejuicio y la dificultad de abandonarlo(637).

---

(635) Notas a las Objectiones septimae, A.T.VII, pg 466; y vid. a Mercurius, 27 Feb. 1.637, A.T.I, pg 350.

(636) Vid. Reg. II, A.T.X, pg 415.

(637) Vid. Reg. I, p.I, art. LXXII, pgs. 36-37.

C-2: Análisis de la sensibilidad y sus grados.

Entrar en el terreno de la sensibilidad significa, dentro del pensamiento cartesiano, la llegada al mundo de lo propiamente oscuro y confuso, y encararse, por lo tanto, con una forma de conocimiento que, por las características propias de las ideas sensibles, puede originar una "materia errandi". Un racionalista como Descartes, que intenta mostrar que el entendimiento es, por sí mismo, infalible, y que los juicios realizados bajo el dominio de la evidencia no pueden ser erróneos, se sitúa en una situación tal que, fácilmente, llega a devalorizar el modo de conocimiento que pretende ser la sensibilidad. Incluso, cuando sienta la necesidad de reconocerle un cierto valor, habrá de apoyarse en la veracidad divina. Nuestro autor reconoce que la mayor parte de los errores humanos se originan en el nivel de la sensibilidad, y se cumplen en los juicios que se llevan sobre los contenidos sensibles. Estas ideas tienen tan poca realidad objetiva y se presentan al entendimiento envueltos en una bruma tan densa que el sujeto está casi totalmente incapacitado para conocer su auténtico valor, significado y límite.

La propia experiencia nos muestra, muchas veces, que los juicios montados sobre los sentidos, tanto externos como internos, son radicalmente falsos, con lo que poco a po-

co ha de ir arruinándose la fe o el crédito que, en principio, hubiera podido concederse a estas facultades(638). Por ello mismo, ante esta oscuridad, parece justo que no se pueda llegar a una perfecta persuasión de lo que sólo es claro para los sentidos, máxime cuando parecen poseer en ocasiones una falsedad intrínseca, como en el caso de las pseudopercepciones que sufren los amputados y que se localizan en los miembros que no poseen, o como en los enfermos de ictericia en los que la propia enfermedad comporta una especie de corrupción de la vista:

"Et quidem perspicuum est illam non haberi de iis quae vel minimum obscure aut confuse percipimus: haec enim qualiscumque obscuritas satis est causae ut de ipsis dubitemus. Non habetur (persuasio) etiam de iis quae quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus in sensu errorem posse reperiri, ut cum hydropicus sitit, vel cum ictericus nitem videt ut flavam: Non enim minus clare et distincte illam sic videt, quam nos ut albam"(639)

No pudiéndose dar una persuasión firme e inmutable de aquello que nos muestran los sentidos, y esto por dos motivos, ya por la propia oscuridad de la percepción, o ya por ciertos errores que deben situarse en el propio sistema sensitivo, hay que introducir toda la serie de conocimientos basados en ellos dentro del proceso de la duda; y a la vez

(638) M. Med. VI, A. T. VII, pg. 76: "postea vero multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefecerunt..., et talibus aliis innumeris in rebus sensuum externorum iudicia falli deprehendebam. Nec externorum dutaxat, sed etiam internorum".

(639) Secundae responsiones, A. T. VII, pg. 145.

resulta imprescindible mostrar el proceso auténtico de tal modo de conocimiento que posee el hombre en cuanto es un alma unida substancialmente a un cuerpo, para que, conociendo su mecanismo, se pueda determinar las causas y el modo de su error intrínseco, si es que lo hay; para localizar el asiento y las motivaciones de la "deceptio", y para saber donde se sitúa la auténtica equivocación o error. Esto, tal como ya se ha indicado, se halla, efectivamente, en los juicios sobre contenidos oscuros y confusos que no hayan obtenido un valor de claros y distintos mediante una crítica vigilante y valoración exacta de dichos contenidos. Por ello, si bien, a primera vista, el conocimiento sensible puede parecer una excepción del valor del criterio de evidencia, puesto que, por una parte, una mala percepción puede resultar evidente para un organismo humano enfermo, y por otra, las ideas sensibles, o tienen muy poca realidad objetiva, o carecen absolutamente de ella, lo que Descartes va a mostrar con su estudio analítico de la sensibilidad y sus procesos, es la exigencia de precaución y de distinción entre lo estrictamente evidente y aquello que es fruto de una inveterada costumbre en el hombre de juzgar acríticamente (640).

Conviene, por lo tanto, siguiendo al propio Descartes, ver cómo y qué representa ser, en verdad, la sensibilidad en su referencia al problema de las acciones y pasiones. Igualmente, se imponen unas referencias al comportamiento de los sentidos, precisar el concepto de "falsedad material de las ideas", y analizar, por último, los tres grados de sensibilidad en su relación al error.

---

(640) Cfr. S. Lábado, o.c., p. 80.

En las Passions de l'âme, Descartes ha de reconocer que, dada la íntima unión que hay entre el cuerpo y el alma del hombre, no puede encontrarse ningún elemento que influya más en la parte espiritual que la substancia corpórea a la que está unida, de tal manera que lo que, propiamente, es una pasión en una de los elementos, resulta una acción en el otro(641). Y con esta orientación comienza a mostrar la manera como los objetos exteriores actúan sobre los sentidos(642), considerando que en la sensibilidad se da una acción de los objetos externos sobre los órganos correspondientes. En efecto, hay una pasividad de los sentidos que perciben bajo la influencia del mundo externo, a pesar de que haya que contar con una cierta acción "aplicativa" de la potencia sobre los objetos, y con una atención que depende de la voluntad. Esta es la doctrina que aparece en las Regulae, y, que, en líneas generales, no sufre sensibles alteraciones a lo largo de toda la obra cartesiana:

"Concipiendum est igitur, primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo. Neque hoc per analogiam dici putandum est; sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie ceræ, mutari sigillo. Quod non modo admittendum

(641) P.A. Art. II, A.T. XI, pg 328: "Puis aussi je considere que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre nostre âme, que le corps auquel elle est jointe; et que par consequent nous devons penser que ce qui est en elle une passion, est communément en luy une Action".

(642) O.O. Art. XII, A.T. XI, pg 336-337.

est, cum tangimus aliquod corpus ut figuratum, vel durum, vel asperum, etc, sed etiam cum tactu percipimus calorem, vel frigus, et similia. Item in aliis sensibus: nempe primum opacum, quod est in oculo, ita recipere figuram impressam ab illuminatione variis coloribus inducta; et primum aurium, narium, et linguae, cum, objecto in-perviam, ita novam quoque figuram mutuari a sono, odore et sapore"(643).

El texto, creemos, no deja lugar a dudas. En él se aprecia claramente el sentir cartesiano. La sensibilidad es una auténtica pasión del órgano sensible que sufre una modificación por influencia del objeto externo, sin que ello pueda entenderse de manera analógica, o con un sentido metafórico. En la percepción sensible se produce una auténtica mutación, un cambio real que obliga a pensar en una pasividad en el sentido.

Desde las primeras páginas de nuestro trabajo, hemos venido exigiendo, para poder hablar con propiedad de error, una actividad subjetual que elabore una materia especial, o contenido divergente del dato. Y si a nivel de la sensibilidad falta dicha actividad, descontando la necesaria atención que conduzca al objeto, difícilmente podrá hablarse de error. Si en cualquier posible nivel de conocimiento se contara exclusivamente con la toma de conciencia de un contenido, no habría ocasión de engaño para el entendimiento; y esto es algo que, con respecto a la sensibilidad, repetidamente defiende Descartes: si las ideas sensibles son consideradas como meros fenómenos de conciencia,



sin sobreañadir ningún juicio, o, simplemente, sin interpretarlas desafortunadamente, tal como ocurre cuando se las considera como semejantes a las cosas de las que parecen proceder, no pueden conducir al error. Sin embargo, con estas últimas precisiones se está añadiendo algo que resulta imprescindible para la perfecta comprensión del problema del error a nivel de los sentidos. En efecto, cabe la posibilidad de que un juicio se sobreañada a la percepción física y complique el desarrollo que pudiera haberse supuesto, en un principio, en la sensibilidad. La teoría cartesiana del conocimiento sensible no puede reducirse a un estudio físico de un proceso, ya que, si se habla de conocimiento, debe contarse con la presencia y actividad de la "vis spiritualis".

En consecuencia, para hablar de sensibilidad se exige una doble actividad, una procedente del objeto sobre el órgano, y otra que deriva de una fuerza interior por la que se conoce. Y así en las Meditationes Descartes reconocerá que la facultad pasiva de sentir resultaría inútil, si no se contara con otra "facultad activa capaz de formar o producir estas ideas"(644). Esta no puede estar en el sujeto ya que las ideas sensibles se presentan ante él sin su intervención e, incluso, contra su voluntad(645). Contando con la veracidad divina que ha colocado en el hombre una "inclinación muy grande a creer que las ideas parten de las cosas corporales"(646), esta primera actividad a la que nos referi-

(644) M.P., Med.VI, A.T.VII, pg 79: "facultas istas ideas producendi vel efficiendi"

(645) Vid. ibid.

(646) Ibid., pgs 79-80: "magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti".

mos parece que ha de colocarse en una "substancia corporal en la que se contiene formal y efectivamente todo lo que objetivamente y por representación está en las ideas"(647).

En segundo lugar, y con más repercusiones en la problemática del error, se debe contar con una segunda actividad que esta vez hay que colocar en el haber del sujeto. Éste puede realizar percepciones inadecuadas, excesivas generalizaciones, o puede, incluso, juzgar que las ideas sensibles son semejantes a las cosas de las que parecen proceder.

Por todo ello, para entender la percepción sensible en toda su amplitud no hay que reducirse a señalar todo lo referente a la toma de conciencia de una idea, ya que además de ello conviene distinguir todo un conjunto de actos fisiológicos como el ver, el tocar, el oír, etc., y una inspección del espíritu, una "inspectio mentis" que puede ser clara y distinta, u oscura y confusa, dando lugar, en consecuencia, a que con ella se originen juicios verdaderos o erróneos:

"Quatenus vero est haec cera, quae non nisi mento percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar. Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed cilius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et

(647) I. I. I., ed. II, A. T. II, pg. 63, y VII, pg. 79: "haec substantia est corpus, sive natura corporalis, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis obiectivo".

distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo"(648).

Por una parte, en la percepción sensible hay que contar con un conjunto de elementos o factores distintos entre sí. En segundo lugar, una indiscutible actividad del espíritu para que pueda llamarse conocimiento a dicha percepción; y finalmente una posible confusión de la mente frente a la falsedad material de las ideas sensibles.

Por lo que se refiere a los factores exigidos para que haya percepción sensible, ya hemos dicho que son tres, el objeto, el órgano o facultad corpórea, y la presencia del espíritu activo que toma conciencia de las variaciones que se producen en el cuerpo. Cuando nos hemos interesado por el tema de la actividad y pasividad subjetivas, se ha visto como el error es imposible sin la primera. Ahora, con estos tres factores que requiere la sensibilidad humana, el problema se complica seriamente. En primer lugar, si se cuenta con una cierta influencia causal del objeto sobre el sujeto, un cambio de situación en el primero puede influir favorable o desfavorablemente en la percepción, apreciándose la existencia de condiciones objetivas favorables que derivan en claridad, mientras que otras encuadran al objeto de manera más difusa y son origen de la "deceptio". En segundo lugar, el órgano sensible se define como receptor pasivo de algo que se presenta, incluso, contra la voluntad del sujeto. ¿Puede el error tener su origen en este vértice

---

(648) Id. Ed. II, t. VII, pg. 31.

de la sensibilidad. Hay que conceder que sí, cabe una corrupción de la naturaleza que condicione toda percepción, de la misma manera que un vidrio coloreado puede envolver a la luz en un tinte que depende del propio cristal. En realidad el órgano sensible supone una mediación condicionante de toda percepción. Finalmente, mediante la presencia del espíritu humano en la percepción sensible, se diferencia ésta de cualquier otro acto que pretendiera igualarse a ella. Tal es el caso de la sensibilidad animal, y el de los actos inconscientes en el hombre. Descartes habría de advertir en su Dioptrique que es "el alma quien siente, y no el cuerpo, tal como se deja ver cuando ella está en éxtasis, o en intensa contemplación; todo el cuerpo queda sin sensibilidad aunque haya diversos cuerpos que le toquen"(649). Para hablar, pues, con precisión de sensibilidad, hay que contar con una presencia y colaboración del alma con el cuerpo para dar sentido a los actos corporales, adquiriendo el calificativo de "humanos".

Esta presencia del espíritu en el campo de la sensibilidad humana no es, sin embargo, pasiva, ya que él es quien realiza una serie de actividades de las que, en gran parte, va a resultar la claridad y distinción de la percepción sensible, o, por el contrario, su oscuridad y confusión. Los resultados que arroja el análisis del trozo de corna en la segunda Meditación son contundentes. Hay una inspección de la mente, que realiza la percepción, y que según su grado de atención hará que el acto resulte imperfecto y confuso, o

---

(649) Dioptrique, Discours IV.A.I.VI, p. 109.

claro y distinto, resultando ser un factor clave para la verdad o falsedad de los juicios que se montan sobre los objetos de la sensibilidad.

Esta actividad de la mente en la percepción sensible tiene su contrapartida en el hecho de la "falsedad material de las ideas", localizada en el mundo de las "ideas oscuras y confusas de la sensibilidad", y que no puede identificarse con la falsedad formal que sólo puede adquirir el juicio. Se trata de una cierta falsedad, o carencia de verdad de las ideas sensibles que, o tienen muy poca, o carecen totalmente de realidad objetiva, y que se da cuando "representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa" (650).

El peso fundamental, aunque no exclusivo, de este tipo de falsedad se coloca en el ángulo de la realidad objetiva de las ideas, que es tan pequeña que ignoramos si ellas son algo o no son nada. Su "verdad (valor objetivo) queda reducida al mínimo (a su valor de información biológica), así como también su certeza, puesto que permanecemos en la incertidumbre del ser o del no-ser de su contenido" (651). La falsedad material de estas ideas procede de la oscuridad interna propia de estas ideas que parecen representar algo que no les corresponde. Tal como apunta E. Gilson, "son fal-

---

(650) *R.M.*, Mod. III, A.T. IX, pg 34; y VII, pg 43: "...non rem tanquam rem repraesentant".

(651) E. Gueroult, *La définition de la vérité. Descartes et Spinoza*, en "Notes du XII. congrès des sociétés de philosophie de langue française" 1.965, pg 47.

sas en el sentido de que su sola presencia es una incitación permanente a afirmar un objeto inexistente, y, por consiguiente, al error"(652). H.Gouhier sitúa la falsedad material de las ideas sensibles en un nivel distinto, afirmando una auténtica y real confusión, ya que se toma "una afección no representativa por una representación de alguna cosa"(653). Esta última opinión también cuenta con una cierta validez, pero tiene el inconveniente de olvidar que la "falsedad" se dice propiamente del contenido, mientras que la "confusión" marca su acento en el propio acto del sujeto que al percibir confunde, y toma una cosa por otra.

En realidad, la falsedad material ha de decirse principal y primariamente de la idea que presenta algo como positivo y real (654), cuando, quizás, ello sea sólo una privación; y ya en segundo lugar, cabe la posibilidad de plantearse el problema de la propia representación de "lo que no es nada, como si fuera alguna cosa". Desde este último aspecto es desde el que habrá que considerar que la percepción implica una cierta composición oscura y confusa que atribuye existencia real a algo que es inexistente. Solamente en esta atribución es donde se localiza la elaboración de una "materia errandi" que se comporta como ocasión constante de engaño en los juicios llevados más allá de lo que estrictamente permite la evidencia.

---

(652) E.Gilson, Commentaire, o.o. pg. 363.

(653) H.Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, o.o. pg. 128.

(654) Idem, Med.III, A.T.VII, pg.44: "...idea quae mihi illum tanquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa dicetur".

Conviene, para completar la panorámica del problema del error a nivel de los sentidos, tal como se programaba al principio del presente párrafo, pasar al análisis del propio proceso de la sensibilidad, ya que con él se permite calibrar su auténtico valor, y conocer los diversos tipos de engaño y error que este proceso puede contraer. La naturaleza de la sensibilidad humana ha sido ampliamente estudiada por Descartes en el "Traité de l'homme", en la "Dioptrique", y en los "Principia", y en todas estas obras ha distinguido tres momentos o grados que nosotros veremos a la luz de las "sextae responsiones". En la sensación conviene, como esquema general, considerar el movimiento producido en el órgano, el sentimiento que surge en el espíritu por el movimiento del órgano, y el juicio que realiza la mente con ocasión de la toma de conciencia de los contenidos sensibles.

En el primer grado hay que considerar, exclusivamente, la influencia de los objetos exteriores sobre el órgano corporal, y que no es otra cosa que "el movimiento de partículas de este órgano, y el cambio de figura y situación procedente de este movimiento"(655). Todo esto puede explicarse íntegramente mediante la Física, tal como, el propio Descartes, dice haber explicado prolijamente (prolixe) en la "Dioptrique", sin necesidad de acudir a la suposición de ninguna "especie intencional", sino mediante, por cuanto a la visión se refiere, un estudio de los rayos luminosos que excitan el nervio óptico, y, por su medio, al mismo cerebro.

(655) sextae responsiones, A.T.VII, pgs 436-437: "nihil aliud esse potest quam motus particularum istius organi, et figurae ac situs mutatio ex illo motu procedens".

Contando con un proceso puramente físico y corporal, este primer momento tiene que ser considerado común a hombres y animales, sin que, hasta el momento, pueda hablarse de conocimiento(656).

El segundo nivel de la sensibilidad viene dado por el conjunto de resultados inmediatos que se producen en la mente; por los sentimientos de dolor, hambre, sed, color, sonido, sabor, y otros, que se originan en el hombre, dada la unión y mezcla existente entre su espíritu y su cuerpo (657). Finalmente, el tercero comprende un campo especial de pensamiento que sólo puede pertenecer a la sensibilidad en cuanto, de algún modo, ha surgido con ocasión de ella. En realidad, este tercer nivel está formado por el conjunto de juicios que, sobre las cosas externas, tiene por costumbre hacer el hombre:

"Tertius denique comprehendit omnia illa iudicia, quae, occasione motuum organi corporali, de rebus extra nos ab ineunte aetate facere consuevimus" (658).

Cuando Descartes ilustra este tercer momento de la sensibilidad con el ejemplo del bastón, advierte claramente que los juicios realizados sobre éste y otros objetos semejantes, en los que se afirma que existen fuera del sujeto, o que son coloreados, o que tienen cierta extensión, etc, sólo de-

(656) Vid. Ibid., p. 437.

(657) Ibid., "...ex unione ac quasi permixtione mentis cum corpore..."

(658) Ibid.



penden del espíritu (a solo intellectu pendere), aunque vulgarmente se atribuyan a los sentidos(659).

Si estos tres niveles los referimos a sus posibilidades propias de error, y la sensibilidad solo es posible por la unión del cuerpo con el alma, aunque no corresponda al compuesto conocer la verdad de las cosas sensibles(660), tendremos que conceder que cada uno de ellos tiene su papel propio en el problema del error. Y así, con respecto al primer grado de la sensibilidad que nos es común con los animales, encontraremos toda la serie de ilusiones y engaños, agrupados bajo el nombre genérico de "deceptio". En el segundo, se presenta la sensibilidad como el conjunto de formas oscuras de pensamiento que se deben a la íntima mezcla y fusión de las dos substancias que componen al hombre. Estas tienen una cierta verdad, ya que garantizan la existencia del cuerpo, de las cosas externas, y de los beneficios o incomodidades que pueden reportar. Todo esto es también lo que, por otra parte, enseña la "naturaleza", que, en algunas ocasiones, resulta abiertamente engañosa. Y finalmente, en el tercer grado, se sitúan los juicios, constituidos con ocasión de las impresiones sensibles, que pueden ser verdaderos o falsos. Todo este conjunto de problemas es el que afrontamos, seguidamente, en los siguientes apartados:

a: La "deceptio" de los sentidos.

b: Naturaleza y error.

c: Juicios erróneos sobre los datos sensibles.

(659) Vid. Ibid., pgs. 437-438.

(660) Vid. M.M. Med. VI, A.T.VII, pgs. 82-83.

C-2, a: La "deceptio" de los sentidos.

En el primer grado de la sensibilidad nos encontramos con un proceso explicable en términos fisiológicos, sin necesidad de actuación o presencia de factores espirituales que den sentido humano al citado proceso. ¿Cabe algún tipo de error en este primer nivel? Si el error es un fenómeno cognoscitivo que requiere la actuación del sujeto, parece que, por el momento, no se debe hablar de él. Pero el hombre es un compuesto de cuerpo y alma en el que se aprecia una influencia mutua entre las dos partes. Si el proceso de la sensibilidad se considera en su aspecto material no podrá ser calificado de erróneo, sino sólo de "deceptivo" o ilusorio, cuando el movimiento de partículas existente entre el objeto y el cerebro quede alterado, interferido, o disminuido por alguna circunstancia.

Descartes, en el proceso de la duda, reconoce que, ordinariamente, y por experiencia, existen "errores de los sentidos" (errores sensus). Esta expresión debe tomarse con las máximas precauciones, puesto que puede significar, ya una mala percepción, en cuanto operación física, común a hombres y animales, o, lo que es lo mismo, una "deceptio", o ya cualquiera de las tres posibilidades: a) una actividad no correcta del espíritu humano ejercida con ocasión de un proceso sensorial normal, b) el juicio desconsiderado del es-

píritu bajo el dominio del prejuicio y de la pseudoevidencia, y o) el juicio que realiza la mente engañada por una mala percepción. De esta manera, "error de los sentidos" puede apuntar tanto a la "deceptio" física, como a los "errores qui a sensibus oriri solent", debidos a una actividad subjetual no correcta que, llevada sobre un contenido perceptual, interpreta desacertadamente, o a la actualización de un prejuicio, o a la aceptación acrítica de un contenido ilusorio. Por todo ello, parece que, si bien para hablar de error con propiedad hay que superar este primer estadio de la sensibilidad, para un estudio de la "deceptio" hay que situarse en él.

En su Recherche de la Vérité, Descartes dirá por boca de Poliandro cuáles son los requisitos físicos fundamentales para que pueda hablarse de "error de los sentidos", tanto por parte del objeto sensible, como por la del órgano:

"Je sçay bien que les sens trompent quelquefois, s'ils sont mal disposés, comme lorsque toutes les viandes semblent ameres à un malade; ou bien trop esloignées, comme quand nous regardons les estoilles, qui ne nous paroissent jamais si grandes qu'elles sont, ou, généralement lorsqu'ils n'agissent pas en liberté selon la constitution de leur nature..."(661).

Cuando Descartes ejemplifique o intente estudiar estas posibilidades de "error" se va a interesar, muy especialmente, por la visión, pero conviene notar que ello debe

---

(661) R. de la V., A.T.X, pg 510.

entenderse como un caso más de algo que puede rastrearse en el resto de los sentidos corporales.

En el último texto citado se indican los tres fundamentales motivos de "deceptio": una mala disposición del órgano, la situación del propio objeto, condicionando la nitidez de la percepción, y una falta de libertad del sentido por el predominio de otras actividades corporales.

En primer lugar, nos encontramos con la ilusión engañosa ante una anomalía en el mecanismo sensorial, o una mala disposición del órgano, en dependencia de alguna de las siguientes causas: a) Un mal funcionamiento de los nervios, o una excitación excesivamente fuerte tienen como consecuencia la desaparición de la normalidad en el proceso sensorial. Una determinada intervención artificial en el nervio sensorial permite, por ejemplo, la percepción visual de colores sin existencia de luz, o un sentimiento de dolor localizado en un miembro del que, quizás, se carece (662). b) Una perturbación del cerebro, la enfermedad de un sentido en concreto, e incluso, la acción externa sobre el órgano, pueden ser origen suficiente para una percepción ilusoria (663). c) Con ayuda de artificios transformadores del movimiento material de las partículas, como en la refracción de la luz mediante espejos, con las ilusiones ópticas, y por medio de mecanismos "mágicos", también puede favorecerse el nacimiento de una percepción engañosa (664).

(662) Vid. Diopt. A.T.VI, pg. 131, y M.H. Med.VI, A.T.VII, 197.

(663) Vid. T.H. A.T.XI, pgs. 197 y ss.; Diopt. A.T.VI, pg. 141.

(664) Vid. Diopt. A.T.VI, pgs. 142-143.

En segundo lugar, hay que contar con la limitación propia del organismo que no permite la recepción de sensaciones desproporcionadas. Tal es el caso de la convergencia ocular que no resulta adecuada para la percepción precisa de grandes distancias:

"Et pour les angles compris entre les lignes tirées de deux yeux l'un à l'autre et de là vers l'objet, ou de deux stations d'un même oeil, ils ne varient assés presque plus, lors qu'on regarde tant soit peu loin. En suite de quoy nostre sens commun même ne semble pas estre capable de recevoir en soy l'idée d'une distance plus grande qu'environ de cent ou deux cens pieds"(665).

Incluso la propia situación del objeto puede favorecer o empobrecer la calidad de la percepción, tal como se muestra en la observación de las estrellas que aparecen mayores o menores, según se sitúan en nuestro horizonte visual o en el cenit:

"Ainsi vous voyez que les Estoilles, quoy qu'elles paroissent assez petites, paroissent neantmoins beaucoup plus grandes qu'elles ne devroient à raison de leur extreme distance. Et qu'encores qu'elles ne seroient pas entierement rondes, elles ne laisseroient pas de paroistre telles. Comme ausy une tour quarrée estant veue de loing, paroist ronde, et tous les cors qui ne tracent que de fort petites images dans l'oeil, n'y peuvent tracer les figures de leurs angles"(666).

Finalmente, hay que tener presente la posibilidad

---

(665) Dioptr., Disc.VI, A.T.VI, pg. 144.

(666) Ibid., pls. 146-147.

de "deceptio" que surge de la transformación de lo real por la ficción, mediante el predominio de la actividad imaginativa sobre los datos sensibles, como cuando una configuración confusa, o un colorido débil, puede hacernos suponer que las cosas son más pequeñas de lo que realmente son(667). En realidad, hay que "notar que, como todos los medios que el alma tiene para conocer la distancia de los objetos de la vista" (668) son imperfectos, se produce una interpretación subjetual que ha de someterse a unos criterios científicos para evitar la equivocación. Esta última posibilidad, por cuanto en ella aparece un factor subjetivo de interpretación de lo dado, parece que debería ser colocada en otro nivel superior para la comprensión del problema del error de los sentidos. Sin embargo, ya que la imaginación es una facultad corpórea, es lícito mantenerla en este primer momento. En realidad, hay que considerarla como un ejemplo típico que invita a subir sucesivos peldaños para lograr una visión más amplia y perfecta de lo que, en principio, parece explicable con procedimientos exclusivamente físicos.

---

(667) Vid. Ibid., pg. 147

(668) T.H.A.T.XI, pg. 162.

C-2, b: Naturaleza y error.

Al segundo grado de sensibilidad (sensus) corresponde "todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu, en cuanto está unido al órgano corporal, movido y dispuesto de una determinada manera por los objetos"(667). Es el campo de la percepción, propiamente dicha, en el sentido de constituirse como un modo confuso de conocimiento del color, cosquilleo, sed, hambre, color, sonido, olor, calor, frío, y otras cosas semejantes, que se originan de la íntima unión y mezcla del cuerpo con el alma. Queda formado, por lo tanto, por un conjunto de percepciones sensibles, y sentimientos en general, que derivan de la estrecha unión y colaboración de las dos sustancias que componen al hombre, de tal manera que el alma parece sentir con, y afectarse de los movimientos corporales que, desde los sentidos, llegan al cerebro:

"oriturque ex eo quod mens cerebro tan intime conjuncta sit, ut a motibus qui in ipso fiunt afficiatur"(668).

Este es el segundo grado de sensibilidad: todo el mundo de sensopercepciones, calificables de oscuras y confusas, pertenecientes a unos modos de pensamiento que, sin constituir lo esencial de la naturaleza pensante del "yo", no puede, sin embargo, negarse que sean ajenas a él. Y muy li-

(667) Sextae responsiones, A.T.VII, pg. 437

(668) Ibid.

gado a este mundo, tal como se manifiesta la sexta Meditación, aparece el concepto de "naturaleza" que adopta tres sentidos diferentes, de los cuales, por su incidencia en la temática del error, nos va a interesar especialmente el tercero. En su aspecto general, la naturaleza no es otra cosa que "la coordinación instituída por Dios en todas las cosas creadas"(669), lo que, salvo en un estudio del error desde la panorámica divina, no tiene especial interés para el tema.

Si lo tiene, sin embargo, el concepto de "naturaleza" en su segundo sentido más restringido, entendido como "la compleción de todo lo que Dios me ha dado"(670) en relación al compuesto, excluyéndose, por lo tanto, lo que exclusivamente corresponde al cuerpo, y aquello que sólo pertenece al alma:

"Nempe hic naturam strictius sumo, quam pro complexione eorum omnium quae mihi a Deo tributa sunt; in hac enim complexione multa continentur quae ad mentem solam pertinent, ut quod percipiam id quod factum est infactum esse non posse, et reliqua omnia quae lumine naturali sunt nota, de quibus hic non est sermo; multa etiam quae ad solum corpus spectant, ut quod dorsum tendat, et similia, de quibus etiam non ago, sed de iis tantum quae mihi, ut composito ex mente et corpore, a Deo tributa sunt"(671).

¿Qué puede incluir este conjunto de cosas que Dios me ha dado, en cuanto soy un compuesto de cuerpo y alma?

(669) R.M. Mod. VI, A.T. VII, pg 80: "rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam"

(670) Ibid.

(671) I.o. pg. 82.



es lo que, con propiedad, pertenece al compuesto? Si se deja de lado, primeramente, todo aquello que se incluye y localiza en un nivel estrictamente inteligible, y si, por otro lado, tampoco debe considerarse lo que corresponde a la máquina corpórea y su movimiento físico, hay que concluir que la "naturaleza" abarca las percepciones, emociones y pasiones cuya explicación requiere la presencia y colaboración de las dos substancias. Todas estas manifestaciones especiales de pensamiento, aunque oscuras y confusas, tienen, precisamente por ser pensamiento, una participación en el ámbito de lo verdadero y lo falso. Si bien la verdad sólo puede ser conocida por el entendimiento y no por el compuesto, también hay que reconocer que todas estas percepciones oscuras y confusas dicen a la facultad cognoscitiva superior un conjunto de verdades a las que el propio compuesto se lanza con un ímpetu o impulso natural, distinto al "lumen naturale", pero que, como éste, también depende de Dios, y, por lo tanto, no puede enseñar nada perjudicial o erróneo.

Este conjunto de pensamientos, que no se reduce a la percepción de los objetos de los sentidos externos, sino que también incluye los sentimientos interiores, puede transmitir al alma variaciones y movimientos que pueden ser mal interpretados por ésta(672), pero también la certifican de tres cosas que enseña con verdad la naturaleza: a) "que yo tengo un cuerpo"(673), b) al que estoy unido de forma íntima, y no como un navegante en su navío(674), y c) que a mi

(672) Vid. G. Lewis, Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, P.U.F. Paris, 1.950, pgs 45-46.

(673) Vid. R.E. Med. VI, A.T.VII, pg.80.

(674) Vid. l.c. pg. 81.

alrededor existen otros cuerpos, de los cuales unos resultan nocivos mientras que otros son indudablemente beneficiosos (675). Estas tres verdades son las que nos enseña la naturaleza a través del núcleo de pensamiento originado en la íntima colaboración entre el cuerpo y el alma. Hay una serie de sentimientos dirigidos a la conservación de la salud del cuerpo, lo que implica ya su existencia, y la de los otros cuerpos que deben buscarse o rechazarse.

Frente a estas enseñanzas, hay otras que no se desprenden de la naturaleza, sino de una mala e inveterada costumbre de juzgar, por la que se va más lejos de lo que permite la propia evidencia. Existe un hábito originado por el prejuicio y que se comporta como una segunda naturaleza adicionada a la primera. Sin embargo, no deben, en ningún momento, suponerse idénticas; la segunda no es más que un impulso imprevisto e irracional, propio del hombre que no ha alcanzado la madurez, por lo que es imprescindible su supresión para que la razón pueda llegar a conocer la auténtica verdad de las cosas:

"Multa vero alia sunt quae, etsi videar a natura doctus esse, non tamen revern ab ipsa, sed a consuetudine quadam inconsiderate iudicandi accepi, atque ideo falsa esse facile contingit"(676).

La naturaleza, considerada como un instinto natural, tiene una significación propia en cuanto puede indicar al alma qué cosas son convenientes o nocivas al compuesto. Desde

---

(675) Vid. Ibid.

(676) l.c., pg. 82.

este nuevo ángulo las percepciones y sentimientos, debidos a la íntima unión entre cuerpo y alma, pueden tomarse como reglas ciertas (tanquam regulis certis), siempre que no se utilicen como representativas de la esencia y naturaleza de los cuerpos, sobre lo cual no pueden enseñar nada que no sea oscuro y confuso(677).

Pero puede ocurrir que la naturaleza impulse a perseguir, o a admitir algo sobre lo cual la razón dicta lo contrario; de esta manera, se admite el hecho de que la naturaleza, a pesar de tener un cometido propio y de depender de Dios, está proclive al error(678). Y si cabe un error de la naturaleza, el responsable ha de ser su autor, con lo que, de la misma manera que en la Cuarta Meditación resultaba ineludible tener que justificar a Dios de los errores humanos presentes en los juicios, en la Sexta también se recoge, nuevamente, la necesidad de disculpar al Creador de esta naturaleza que, en ocasiones, parece corromperse. Y es así como Descartes, en las Secundae responsiones, debe concluir que:

"Quinimo etiam, quod majus est, ab ipso naturali instinctu, qui nobis a Deo tributus est, interum nos realiter falli videmus, ut cum hydropicus sitit; tunc enim impellitur positive ad potum a natura, quae ipsi ad conservationem corporis a Deo est data, cum tamen haec natura illum fallat, quia potus est ipsi nociturus; sed quae ratione id cum Dei bonitate vel veracitate non pugnet, in Sexta Meditatione explicui"(679)

(677) Vid. l.c., pg. 83.

(678) Para completar el estudio del tema del error intrínseco de los sentidos, y de naturaleza, ver los capítulos XVII y XVIII de la obra de M.Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, e.o. vol.II, pgs. 156-218.

(679) Secundae responsiones, A.T.VII, pg. 143.

Los errores de la naturaleza, si bien son reales y se presentan con relativa frecuencia, también es verdad que ni son continuos, ni frente a ellos el hombre se encuentra desprovisto de medios para reconocerlos y evitarlos. El instinto natural no es definitivo en el hombre; por encima de él se levanta el "lumen naturale". La "ratio" cuenta en su haber con los procedimientos aptos para localizar y anular el posible error de naturaleza que vaya a cometerse, a la vez que posee el apoyo decidido de toda una serie de facultades colaboradoras para su total superación. Por todo ello, piensa Descartes, no tiene sentido sospechar una intervención y consentimiento divinos en tales errores:

"Atque haec consideratio plurimum juvat, non modo ut errores omnes quibus natura mea obnoxia est animadvertam, sed etiam ut illos aut emendare aut vitare facile possim. Nam sane, cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et intellectu, qui jam omnes errandi causas perspexit; non amplius vereri debeo me illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicè superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae"((680)).

C-2, o: Juicios erróneos sobre los datos sensibles.

El error se da en el juicio y se plenifica con él, de tal manera que si puede hablarse de error a nivel del conocimiento sensible, no puede ser de otra manera que considerando la posibilidad y existencia de juicios que se lleven sobre tales contenidos sensibles. Y mientras que la falsedad puede decirse materialmente de algunas ideas, y con más propiedad de los contenidos interpretativos inadecuados, el error viene con el juicio que afirma como verdadero un contenido falso.

En este tercer grado de "sensibilidad", el principal error deriva del hecho de tomar las cualidades sensibles por propiedades reales de las cosas. El análisis cartesiano, seguido tanto en la Sexta Meditación como en la sexta de las Respuestas, muestra cómo esta falsa creencia tiene su origen, por lo general, no en las operaciones y actividades propias de los sentidos, sino en los juicios que realiza el espíritu con ocasión de ellas, y cómo se debe a la confusión entre ideas y cosas. Atribuir a estas lo que sólo corresponde a aquellas, implica un abandono del campo de la evidencia, y un intento fracasado de alcanzar unos objetos problemáticos gnoseológicamente. Si sólo puede admitirse como perteneciente a la cosa aquello que es claro y distinto en la idea, y, en el campo de la sensibilidad las ideas, por naturaleza, son os-

curas y confusas, de ninguna manera puede concluirse una semejanza entre una y otra(681).

Descartes, desde la época de la redacción de las Regulae ad directionem ingenii, siempre mantuvo la convicción de que el conocimiento senso-perceptual no puede dar lugar a error, considerando a la experiencia sensible como infalible, siempre que el sujeto se limite a considerar el contenido directo en su pureza sin agregar nada. Como en otros niveles de conocimiento, también en éste es imposible el error, con tal de abstenerse de una composición entre lo que se da en la representación y lo que se supone gratuitamente:

"ut si interioribus sibi persuadeant res visae esse flavas, haec ejus cogitatio erit composita, ex eo quod illi phantasia sua repraesentat, et eo quod assumit de suo, nempe colorem flavum apparere, non ex oculi vitio, sed quia res visae verae sunt flavae. Unde concluditur, nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur"(682).

De todas las formas, el racionalista Descartes siempre habría de mantener una invencible desconfianza en las facultades corpóreas en general, y en los sentidos en particular, ya que, para él, ni la memoria ni la imaginación permanecen fieles a su misión, ni puede negarse el hecho del error de los sentidos. "Ni nuestra imaginación ni nuestros senti-

---

(681) Vid. M.E.Med.VI,A.P.VII, pp. 82-83; y Sextae responsiones, A.P.VII, pp. 438-439.

(682) Reg.XII, A.T.I, pg. 423.

dos, nos podrían asegurar de nada, si nuestro entendimiento no interviniese", dirá en el Discours de la Méthode (683), por lo que no es extraño que considere más ciertos y evidentes los juicios que se basan en el entendimiento que los que se realizan en dependencia de otras facultades (684).

La razón fundamental de esta desconfianza en los sentidos está en que, para un racionalista como Descartes, el medio de conocimiento más idóneo es el de la intuición intelectual, y ésta exige una facultad espiritual pura para alcanzar la máxima evidencia, frente a los conocimientos confusos que pueden obtenerse mediante una intervención de la sensibilidad, de la imaginación o de la memoria. En este sentido se pronuncia J.Laporte manifestando que "el conocimiento intelectual es preciso porque es puro. El conocimiento sensible o imaginativo es confuso porque se encuentra mezclado con ingredientes no cognoscitivos de origen corporal. Esta doctrina de las regulae la mantiene Descartes en todas sus obras, sin hacer otra cosa que reconsiderarla y explicarla" (685). Pero además de la intromisión de factores corporales en el proceso cognoscitivo senso-perceptual, conviene tener presente la existencia de otro motivo que puede hacer disminuir la confianza en este tipo de conocimiento. Se trata ahora de la posibilidad con que cuenta el propio objeto para aparecer bajo diversas perspectivas, y ser percibido de diversas maneras, mostrando, en consecuencia, un nuevo flanco para la confusión:

(683) D.I., IV p.A.T.VI, pg. 37.

(684) Vid. A. Lersenne, Marzo 1.637, A.T.I, pg. 350.

(685) J.Laporte, O.C., pg. 59.

"Sed sensuum fides incertior est quam intellectus; et multis modis fieri potest ut una et eadem res sub variis formis, aut pluribus in locis aut modis appareat, atque ita pro duabus sumatur"(686).

Los diversos aspectos y formas que puede adquirir un mismo objeto sensible da lugar a una nueva posibilidad de error y confusión; y esto por dos motivos: en primer lugar, cada perspectiva puede originar, a través de la imagen correspondiente, una idea que puede suponerse representativa de un objeto diferente. En segundo lugar, porque, ante la percepción de una serie de ideas del mismo objeto, el sujeto puede suponer a una de ellas como la más adecuada, movido por el prejuicio o por la costumbre, ignorando que sólo es el entendimiento el que puede elegir correctamente entre las diversas representaciones.

Pero pasemos al tema de la verdad y de la falsedad en los juicios llevados sobre el mundo de la sensopercepción. En los Principia se recogen los dos modos fundamentales de juzgar por los que puede obtenerse la verdad, o caerse en el error. Si nosotros nos referimos a las ideas sensibles, aunque concedamos que hay algo en las cosas que producen tales sensaciones, nos separamos decididamente del error. Sin embargo, si juzgamos temerariamente que lo que percibimos son "los colores en los objetos", o que "el color en los objetos es algo absolutamente igual al color que sentimos", fácilmente incurriremos en dicha falta(687). De la misma manera juzgamos bien cuando concluimos que hay cuerpos en el mundo

(686) Secundae Responsiones, A.T.VII, pg. 133.

(687) Vid. Pr. Ph., p.I, art LXX, A.T.VIII-1, pgs. 34-35.



que poseen diversos tamaños y figuras, o que se mueven diversamente, según las distintas maneras en que pueden encontrarse, e incluso, que cambian de figura y de tamaño(688). En realidad, si el alma puede sentir con claridad "la situación, la figura, la distancia, el tamaño, y otras cualidades semejantes, que no se relacionan exclusivamente con un sentido, sino que son comunes al tacto, a la vista, e incluso, de alguna manera, al resto de los sentidos"(689), parece que también ha de poder juzgar con verdad de todas ellas. Lo mismo puede decirse del tamaño de los objetos de la vista, que puede ser conocido con claridad mediante la percepción de la distancia y de la situación; e, inversamente, el alma puede juzgar correctamente de la "distancia, por la opinión que tiene del tamaño"(690).

Frente a toda esta serie de posibilidades de hacer un juicio sensible verdadero, nos encontramos con el fundamental error de los sentidos, que consiste en tomar las cualidades sensibles por propiedades reales de las cosas. En Descartes, éste es un problema con implicaciones psicológicas y teológicas, y ha de ser explicado, en su primer aspecto, como una confusión entre el sentido y otra cosa distinta a él, responsabilizando al sujeto de la confusión, ya que, contando con los medios adecuados para suprimirla y evitarla, no los utiliza. En su segundo aspecto, el sentido, tal como Dios lo entrega al hombre, ha de ser intrínsecamente verdadero, con lo que puede disculparse al Creador de toda falta surgida de una mala percepción.

(688)Pr. Th., IV p., art CC.A.T.VIII-1, pg. 323.

(689)T.H., A.T.XI, pg. 159.

(690)Ibid., pg. 160.

Para Descartes, tal como señala en varias ocasiones, asimilar una idea a la cosa sensible en la que se da algún movimiento que produce en el órgano correspondiente una imagen, es una confusión totalmente inaceptable cuyo responsable es el sujeto. Frente a la opinión, comúnmente aceptada, de que las ideas son semejantes a los objetos de las que proceden, conviene precisar que la relación que une los dos extremos del vector idea-cosa no es nunca la de semejanza:

"Car encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en nostre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procedent, je ne vois point toutesfois de raison, qui nous assure que cela soit; mais je remarque, au contraire, plusieurs experiences qui nous doivent faire douter"(691).

De la misma manera que las palabras significan las cosas, sin que entre unas y otras haya ninguna semejanza física, en la relación existente entre las ideas y las cosas, puede pensarse también un parentesco simbólico:

"Vous sçavez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir; et souvent mesme sans que nous prenions garde au son des mots ny à leurs syllabes; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouy un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrons pas dire en quelle langue il aura esté prononcé. Or, si des mots, qui ne signifient rien que par

---

(691) Le Monde, ou Traité de la Lumière, A.T.II, pgs 3-4.

l'intuition des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance: pourquoy la Nature ne pourrat-elle pas aussi avoir estably certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la Lumiere, bien que ce signe n'ait rien en soy, qui soit semblable à ce sentiment? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a estably les ris et les larmes, pour nous faire lire la joye et la tristesse sur le visage des hommes? (692).

Si nos fijamos bien en este último texto, nos daremos cuenta que entre los dos polos representados por las ideas y los objetos sensibles se ha introducido un tercer elemento, el de la imagen. El problema de las relaciones, ya sea de semejanza o de simple correspondencia simbólica, entre las ideas y las cosas, se complica con la presencia de este nuevo factor representado por la imagen física que posee el sujeto y por la cual se enlazan los dos extremos citados. Estas tres coordenadas son las que tiene presente Descartes al abordar este mismo tema en la Dioptrique (693). De igual manera que en el terreno de la Lingüística conviene tener presentes el signo oral o escrito, la significación y la cosa, en el mundo del conocimiento de las cosas externas, además de éstas, hay que incluir los problemas derivados de la existencia de las imágenes sensibles y de las ideas, propiamente dichas. Estos son los tres elementos por los que el hombre llega al conocimiento del mundo externo, sin que entre ninguno de ellos pueda suponerse ninguna semejanza, sino sólo una relación simbólica, similar a la que se mantiene en la Semántica actual, entre símbolo, imagen y referendo.

---

(692) Ibid. pgs 3-4.

(693) Vid. Dioptr., Disc.III. A.T.VI, pg. 113.

El referendo viene constituido por el propio objeto sensible; la imagen, por la imagen corpórea perteneciente al primer grado de la sensibilidad; y el símbolo o significación, por la idea propiamente dicha. Entre estos tres vértices, tal como pide Descartes, y tal como él mismo lleva su investigación, debe considerarse, no ya la semejanza que pueda existir entre ellos, sino el modo del paso de uno a otro. Y esto último es lo que se realiza mediante un estudio físico, cuando se trata de las conexiones entre objeto e imagen; y esto también es lo que ha de obtenerse con la ayuda que presta el tratamiento antropológico y gnoseológico, cuando lo que interesa es analizar el paso de la imagen sensible a la idea:

"Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en nostre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'ame de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soy leur ressemblance"(594).

Por todo ello, parece que para juzgar con precisión de las cosas externas se debe, al sentir o percibir unas cualidades sensibles, inferir, con ayuda de la naturaleza, que tales percepciones se corresponden con algunas variedades de los cuerpos, evitando siempre la suposición de semejanza entre

(694) Ibid., pg. 113.

(695) M.A.Med.VI,A.T.VII, pg 81: "Praeterea etiam doceor a natura varia circa meum corpus alia corpora existere, ex quibus nonnulla mihi prosequenda sunt, alia fugienda. Et certe ex eo quod valde diversa sentiam colores...recte concludo aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates illis respondentes, etiamsi forte illae non similes".

unas y otras. Está claro que tal semejanza no es más que una hipotética construcción debida a un hábito infecundo del sujeto, y no algo que enseñe la naturaleza(696).

En conclusión, podemos decir que, mediante la presencia de una idea sensible, se puede inferir la existencia de alguna variedad en la cosa, pero teniendo en cuenta que cualquier composición, en este sentido, que se realice bajo la presión del prejuicio resultará errónea. Precisamente esta síntesis, a la que nos referimos ahora, se lleva a cabo con la unión de lo que se percibe y de lo que el sujeto sobreescribe por su cuenta, atribuyéndolo a la cosa. Y una atribución, máxime cuando es gratuita, es alg. muy diferente de una pertenencia real.

---

(696) Vid. l.o., pg. 83.

156

P A R T E   S E G U N D A

S E C C I O N   T E R C E R A

Dios y el problema del error.

P A R T E      S E G U N D A

S E C C I O N   T E R C E R A

D I O S   Y   E L   P R O B L E M A   D E L   E R R O R .

Introducción.

Para completar todo el campo temático del error en Descartes nos queda por tratar un importante capítulo de cuestiones que se reúnen bajo el común denominador de Dios. Con él damos conclusión a nuestro trabajo, sin que ninguna excusa resulte convincente para dejar de lado su estudio, por más que ya haya merecido la atención de muchos comentaristas de Descartes. Nosotros lo llevamos sobre tres centros. En el primero se emprende la investigación sobre los orígenes y enraizamiento teológico del tema. Repetidamente, hemos visto la necesidad de acudir a Dios para la perfecta comprensión de muchos puntos desarrollados. La misma marcha de las Meditaciones cuarta y sexta insiste reiterativamente en la ausencia de responsabilidad divina por la presencia de la falsedad en el mundo, y el análisis de la libertad cartesiana exige como segunda generatrix la predeterminación divina para el desarrollo comprensivo del volumen implicado en el error como fruto del libre arbitrio humano.

El error se define como una privación, y consiste en un asentimiento indebido que se produce cuando el hombre afirma como verdadero aquello que no es estrictamente evidente. Pero el campo de la evidencia es excesivamente reducido, mientras que el hombre, por medio del conocimiento, intenta llegar a la realidad misma de las cosas existentes, con lo que se traspasa el ámbito noemático de la conciencia, y los contenidos claros y distintos que en él habitan. ¿Quién puede hacer que el asentimiento a contenidos no evidentes adquiera la categoría de la corrección y de la validez? Si el hombre no contara con la veracidad divina como apoyo eficaz en el que mantener la creencia en las evidencias pasadas y en la existencia real de un mundo exterior al sujeto, todo juicio que versara sobre tales contenidos adolecería de una falta de razón suficiente en el asentimiento que garantiza su verdad.

Pero el error no es solamente un asentimiento indebido, también es una privación de algo que debería haber obtenido el hombre mediante el ejercicio racional de sus facultades. Desde el hombre, y con el hombre tiene sentido el error; y no así, desde la panorámica divina. Dicho de Dios, el error es una negación. La perfección divina no admite en sí ninguna forma de no-ser, no puede incluir ninguna falsedad, ni tampoco puede ser origen de la que se localiza en el ámbito humano.



Capítulo I: Enraizamiento teológico del problema  
del error en Descartes.

Cuando Descartes, en la Cuarta Meditación, comienza a afrontar la problemática del error, inmediatamente, la pone en relación con la veracidad divina. Si todo fraude o engaño es señal inequívoca de imperfección y debilidad, es imposible que Dios pueda, en ningún sentido, engañarme. Si en el concepto de infinitud divina no cabe ninguna forma de no-ser, parece que tampoco se pueda atribuir a su inmensidad el origen, ni inmediato ni último, de la falsedad en el mundo. Ni siquiera cuando se dirige la mirada hacia el hombre creado, provisto de facultades cognoscitivas, es lícito pensar que éstas sean desproporcionadas o ineficaces para el fin con que han sido creadas. Todas tienen su papel determinado en la búsqueda de la verdad si se usan con precaución y método:

"In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; et quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit. Deinde experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut et reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi; cumque ille nolit fallere, talem profecto non dedit, ut, dum ea recte utor, possim unquam errare" (697).

Los dos polos inmediatos en los que se encuadra la problemática del error son la veracidad divina y la facultad de juzgar. El error aparece como una colisión entre estos dos polos, colisión grave, en principio, puesto que la facultad de juzgar se ha recibido de Dios(698). A este primer enfrentamiento, que habrá de solucionarse mediante el equilibrio de ambos extremos, se añade una colisión paralela entre la predeterminación divina y la libertad humana. Dentro de esta nueva coordenada el error parece que ha de ser, de alguna manera, permitido por Dios, sin que ello afecte a la perfección de su ordenamiento, y ha de situarse en la dimensión libre del hombre. Estos dos aspectos de la doble implicación inmediata del error se refieren a una doble faceta del pensamiento filosófico y teológico de nuestro autor.

En primer lugar, una mezcla de racionalismo con una decidida actitud crítica, ya que, por una parte, se defiende la perfecta adecuación funcional de la facultad para el conocimiento; y por otra, una exigencia de precaución, puesto que, siendo el error un fenómeno humano, es el hombre quien ha de buscar los medios y procedimientos para su supresión. En segundo lugar, el pensamiento cartesiano sobre la libertad humana aparece en el contexto de la polémica del libre arbitrio que se produce en el siglo XVI, y se mantiene durante todo el XVII. Hay, cuando menos, una influencia ambiental de la disputa teológica originada entre el tomista Báñez y el jesuita Molina, que, presumiblemente, Descartes conoció desde sus años de aprendizaje. No queremos decir con ello que nuestro autor

---

(698) Vid., S. Mábade, o.c., pg 133.

asumiese íntegra o substancialmente la doctrina de Molina, pero sí, que de las dos posiciones en pugna, la de este último iría más de acuerdo con su propio pensamiento e interés al acentuar positivamente la autonomía humana, frente a la tesis de la premonición física del tomismo, mediante la del concurso simultáneo que, afectando a la propia constitución del libre albedrío y sus movimientos, no suprime, sin embargo, la indiferencia. Recordemos también el intento de Descartes de introducir como libro de texto en los colegios jesuitas sus Principia Philosophiae, lo que nos obliga a conceder que, para favorecer este intento, la obra no podía contener opiniones abiertamente contradictorias con el molinismo defendido por la Compañía de Jesús. Descartes nunca habría de negar la libertad de indiferencia, entendida, no ya como el grado ínfimo de la voluntad, sino, muy especialmente, como la "facultad positiva que tenemos de determinarnos a uno u otro de dos contrarios"(699), en cuyo haber ha de colocarse la amplitud de la libertad, que consiste en "la gran facilidad que tenemos de determinarnos, o en el gran uso de esta potencia positiva que tenemos de seguir lo peor mientras conocemos lo mejor"(700).

Pero pasemos a la consideración de otros temas que surgen con el planteamiento mismo de la problemática existente entre la veracidad divina y el problema del error. En el transcurso de las Meditationes la universalidad de la duda, lograda con la presencia del "Deus deceptor" y "genius malignus", queda rota por la evidencia indiscutible del "cogito".

---

(699) A Mersenne, 27 de Mayo de 1.641, A.T.III, pg. 379.

(700) Ibid., pg. 380.

Posteriormente, nos encontramos con una situación, en algún sentido, opuesto, ya que, encontrado Dios y su veracidad, surge una situación de hecho que parece poner en entredicho aquella adquisición: el error. Descartes se encuentra, de esta forma, obligado a coordinar los dos extremos. El "Deus mentiri non posset" es un enunciado con validez universal, y sin embargo, ahí está el error que indica experiencialmente lo contrario; Descartes, intentando superar tal situación, coloca el error dentro de la actividad libre del hombre y lo considera como un fenómeno siempre superable.

Aunque el engaño pueda parecer una habilidad y sutileza, tal como se señala en el comienzo de la IV Meditación, siempre es muestra de malicia y debilidad. Este era el caso de "genius malignus", un artificio metodológico cuya importancia se encontraba en el hecho de ser el último nivel, junto al "Deus deceptor", que fiscalizaba y mantenía la duda. Pero los dos son anulados, rápidamente, por la nueva universalidad que dimana de la veracidad divina; una realidad total y permanente que impide, incluso, poder considerar al Creador autor de mentiras piadosas, como las que puede decir el médico al paciente, o el padre al hijo. Si tales formas se encuentran en las Sagradas Escrituras, hay que considerarlas como simbólicas y metafóricas, "acomodadas a la capacidad del vulgo"(701). Dios es sólo el autor de la verdad "intelectual" y "sensible", y el error, desde su ámbito, no es más que una negación.

Conseguientemente, la veracidad divina, dentro del sistema cartesiano, no es sólo un criterio que permita la con-

---

(701) Vid. Objectioes, y Secundae Resp. A.T.VII, pgs 126 y 142.

fianza en el poder de la memoria, o que mantenga constante a la verdad, sino que también es una exigencia ontológica, y no un mero valor moral sobreañadido. Esta veracidad se mantiene en su entera positividad dentro de la misma infinitud del ser de Dios, de tal manera que Descartes indicará en las Sextae Responsiones que es imposible a Dios ser engañador, ya que la esencia del engaño es un no-ser con el que no puede tener trato el Ser eumamente perfecto:

"Quod autem repugnet homines a Deo decipi clare demonstratur, ex eo quod forma deceptionis est non ens, in quod non potest ferri summum ens. Et in hoc omnes Theologi consentiunt, omnisque fidei Christianae certitudo ex hoc pendet. Cur enim revelatis a Deo crederemus, si nos interdum ab ipso decipi arbitraremur?"(702).

He aquí una doctrina que se mantiene constante a lo largo de toda la obra cartesiana y que encuentra su natural complemento en lo que escribe a Clerselier: "La verdad consiste en el ser y la falsedad sólo en el no-ser, de manera que, como la idea de infinito comprende todo el ser, comprende todo lo verdadero de las cosas y no puede albergar en sí nada falso"(703). Esta misma opinión ya había aparecido, previamente, en el Discours de la Méthode al decir que: "es evidente que no repugna menos admitir que la falsedad o imperfección procede de Dios, en cuanto tal, que admitir que la falsedad o imperfección procede de la nada"(704).

---

(702) Sextae responsiones, A.T.VII, pg. 428.

(703) A. Clerselier, 23 de Abril de 1.649, A.T.V, pg 356.

(704) D.M., IV p., A.T.VI, pgs 38-39.

De esta manera, las hipótesis del "Deus deceptor" y "genius malignus", según el orden de las razones, no son válidas más que con anterioridad al descubrimiento del Dios verdadero, omnipotente, infinito y veraz, para quien cualquier intento de querer engañar no sería más que una señal inequívoca de debilidad, y por lo tanto, es imposible encontrar tal posibilidad en su concepto, puesto que sería una nota contradictoria con el conjunto infinito de sus perfecciones. La fuente de toda verdad excluye, por naturaleza, formalmente toda falsedad. Contando con Dios y su veracidad, no tiene ninguna validez la universalidad de la duda llevada, ya sobre los conocimientos inteligibles, ya sobre las enseñanzas surgidas por mediación de los sentidos. Dios revalida, consiguientemente, toda suerte de verdades de las que es capaz el hombre:

"Nunc autem, postquam incipio meipsum meaeque authoris originis melius nosse, non quidem omnia quae habere videor a sensibus, puto esse tenere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda"(705).

En contrapartida al polo superior del ser, en el que, como acabamos de ver, ni habita, ni tiene origen la falsedad, nos encontramos con la nada, condición general y primera del error, metafísicamente hablando. Y entre ellos el hombre que, como ser creado, participa del ser y de la nada, por lo que no es extraño que en su actividad libre pueda llegar al error. Precisamente en este sentido se pronuncia Descartes al escribir que:

"...me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ens sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est, quatenus non sum summum ens, denstque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar"(706).

Para pasar de la posibilidad metafísica del error en el hombre, por ser éste un medio entre el sumo ser y la nada, y participar de esta última, a su actualización, se requiere de la actividad libre de la voluntad que vaya más allá de lo que permite su recto uso(707), que abandone el campo de la evidencia y se lance al terreno brumoso de la oscuridad y confusión. El error no consiste más que en el mal uso que se hace de una facultad por la que, si bien el hombre se asemeja a Dios ya que se experimenta como infinito por su actividad incontrolada manifiesta la imperfección y participación en la nada.

En todos los momentos de nuestra exposición del tema de "Antropología y error" nos hemos encontrado con la necesidad de partir desde el propio hombre y sus facultades creadas; y en las consideraciones sobre la voluntad, surgía ésta como el factor por el cual el hombre más se asemeja a Dios. Todo ello obliga a un nuevo tratamiento de la problemática en relación con sus motivaciones religiosas y teológicas. Estas, unas veces subyacen a la exposición, y otras,

(706) M.M. Med. IV, A.T.VII, pg. 54

(707) Vid. l.c., pg. 58.

so muestran explícitamente; pero en ambos casos determinan y condicionan ampliamente el tratamiento y soluciones de la temática cartesiana del error y de la libertad.

J.P.Sartre, en su ensayo "La liberté cartésienne", advierte una perfecta coordinación y equivalencia entre los conceptos de libertad cartesiana y cristiana: "El hombre cartesiano y el hombre cristiano son libres para el mal, no para el bien, para el error, no para la verdad. Dios, por el concurso de luces naturales y sobrenaturales con que los dispensa, los conduce de su mano hacia el conocimiento y la virtud que ha elegido para ellos; no tienen más que dejarse llevar; todo el mérito de esta ascensión les seguirá naturalmente. Sin embargo, en la medida que ellos son nada, se escapan, son libres de retirar su mano y de sumergirse en el mundo del pecado y del no-ser" (708). Con esta orientación del problema, J.P.Sartre no hace otra cosa que equiparar las actitudes teológicas y antropológicas de Descartes en su *Metafísica* de la libertad.

F.Alquié, por su parte, con una orientación contraria, señala el origen humanístico de la teoría cartesiana de la libertad, afirmando que "la gracia no interviene jamás, más que asimilada a la razón" (709). y, haciendo especial hincapié en las conclusiones cartesianas, decidirá que esta doctrina es "más humanística que propiamente cristiana" (710), aunque en sus orígenes haya alguna similitud y dependencia con la doctrina bíblica.

(708) J.P.Sartre, La liberté cartésienne, en "Situations I", *Essais Critiques*, NRF, Gallimard, Paris 1947, p. 304.

(709) F.Alquié, o.c. p. 283.

(710) Ibid.



J.Maritain tampoco desconoce el problema y, poniendo el acento, no en la libertad humana y su dependencia a Dios, sino en la certeza que produce lo evidente, decide que esta teoría cartesiana "está copiada directamente de la doctrina teológica de la fe. Lo que nosotros concebimos clara y distintamente es infaliblemente verdadero porque está garantizado por la veracidad divina, del mismo modo que los artículos de la fe son infaliblemente verdaderos por estar garantizados por la autoridad del Dios revelado"(711).

Sin entrar en una crítica del conjunto de opiniones expuestas por estos autores, que, en muchos sentidos, nos parecen inaceptables, hay que reconocer que, independientemente de las conclusiones a las que se llegan, manifiestan dos aspectos, íntimamente relacionados entre sí, que inciden directamente en la temática que nos ocupa. El primero iría sobre las relaciones mutuas entre la libertad divina y la humana, siendo la primera la creadora de las verdades eternas, sin que, por otra parte, sea contradictoria con la libertad del hombre: éste puede elegir libremente y dar paso a la imperfección del error. El segundo aspecto incluye los problemas de la evidencia de la luz natural de la razón, y de la iluminación del espíritu por la gracia divina, que esclarecen la mente del hombre y determinan a la voluntad en un sentido, sin que ninguna de las dos supongan ser obstáculos insalvables para una elección contraria que conduzca al error y al pecado.

---

(711) J.Maritain, El sueño de Descartes, trad. de A.E.Svanascini, Biblioteca Nueva, Buenos Aires 1.956, nota 28, pg. 137.

## Capítulo II: Sobre el criterio de veracidad divina.

He aquí un tema que enraiza en lo más profundo de la filosofía cartesiana y que se extiende por los campos del método, de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Dios, autor de todas las cosas existentes, en general, y de las facultades de conocimiento, en particular, ha provisto al hombre de los medios y procedimientos para perfeccionar sus dotes naturales, tanto en la búsqueda de la verdad, como en la supresión del error. La metodología cartesiana fragua con la fundamental exigencia de la evidencia, que, como criterio, no es único, ya que cuenta con otro que se comporta como respaldo fundamentador. El método de Descartes no es exclusivamente matemático, ni su más genuina esencia se reduce a un proceder matemático. Lo mismo que las verdades, eternas y contingentes, dependen de la voluntad divina, el método está exigiendo, desde sus comienzos, una fundamentación metafísico-teológica por la cual pueda pasar a formar parte integrante del sistema, sin limitarse a ser un mero añadido superestructural, o un conjunto de recetas prácticas para el quehacer filosófico.

Hay, además, un doble juego criterial entre la evidencia y la veracidad divina. Estos dos criterios tienen su sentido propio dentro del tema de la verdad y del error. Las distintas concepciones que de la verdad se defiendan han de

repercutir en la elección del criterio, de tal manera que, si la verdad se entiende, ya como presencialidad, ya como correspondencia y conformidad, la filosofía cartesiana ha de exigir dos factores criterios que certifiquen de cada uno de estos dos tipos de verdad.

El primer es el criterio de evidencia, y su campo de aplicación se encuentra limitado espacial y temporalmente a lo actual y directamente presente a la conciencia. Es un criterio del "aquí" y del "ahora", que surge y se mantiene mediante el análisis en profundidad del "cogito". En las Meditaciones, al finalizar el proceso de la duda, y después de haber obtenido el "yo", se nos dice que esta primera verdad en el orden subjetivo de las razones es necesariamente verdadera "siempre que" se piensa en ella. El término utilizado para esta precisión es "quandiu", que indica la exigencia de una intuición actual de algo que, por otra parte, ha de pertenecer a la interioridad cognoscitiva del sujeto. Si, desde este reducido e inestable mundo de la evidencia, queremos avanzar espacial y temporalmente para conocer aquellas cosas que sólo son indirectamente presentes a la conciencia, o que se encuentran al final de una larga cadena deductiva, se pierde el privilegio gnoseológico que gozaba el punto de arranque.

Mediante el proceso de la deducción, la evidencia que, en un principio, se encontraba en los primeros elementos de los que se partió, se ha trasladado a las conclusiones. ¿Sigue siendo verdadero aquello que fue intuido con evidencia, pero que ahora sólo se mantiene en el recuerdo? Este es el primer motivo por el que Descartes necesita un nuevo cri-

terio por el que aumentar el campo temporal de la validez del primero.

En segundo lugar, el pensamiento cartesiano, tanto en filosofía como en ciencia, no se reduce a un estudio del mundo de las ideas, ni puede decirse que para Descartes sólo tienen interés aquellas ciencias que no exijan la presencia de sus objetos en el mundo real. Su sistema llega hasta la realidad de las cosas existentes, sin encerrarse en el ámbito de los posibles. Pero esta intención, sin embargo, coloca a Descartes en una posición comprometida, puesto que con ella ha de abandonar, esta vez "espacialmente" el campo inmediato de la conciencia. ¿Quién puede garantizar que las ideas representan con fidelidad o validez las cosas? Nuevamente aparece la necesidad del criterio de veracidad divina para mantener la creencia en el valor representativo de las ideas, y en la existencia de las mismas cosas.

Si todo ello se relacionara con el proceso de la duda, estaríamos obligados a considerar que con ella se rechaza la confianza acrítica que, desde la infancia, se ha concedido a los sentidos. ¿Cómo volver a concedérsela si el "yo" sólo me evidencia de un mundo de actos subjetuales y de unas ideas inmediatas? Y además de ello, resulta que la memoria me ha engañado con excesiva frecuencia, y muchas cosas que creía haber percibido con suficiente claridad, han resultado falsas después. ¿Cómo puedo confiar en esta memoria que adolece de una gran debilidad, y cómo saber si aquellas verdades, intuitas en un tiempo pasado, siguen siendo ahora verdaderas? La necesidad de un criterio, más amplio que el de evidencia, es

total. Resulta ineludible el auxilio de la veracidad divina para respaldar y fundamentar el primer criterio de verdad. Y así, desde estas exigencias, el Dios veras de Descartes no puede considerarse como un "Deus ex machina", ya que sólo él, mediante su constante auxilio, mantiene eficazmente la confianza en las evidencias pasadas, y en un mundo que no se reduce a mera ilusión.

Pero veamos las implicaciones que este conjunto de cuestiones criteriológicas tiene en la problemática del error. Para que éste se dé, hemos exigido desde las primeras líneas de nuestro trabajo dos factores: una conciencia de rectitud, y una no correspondencia con la verdad. Cuando nos hemos referido a la duda, hemos visto como ésta se lleva sobre las razones formales de asentimiento, de tal manera que, al final de la crítica que sobre ellas se lleva, se mantiene resplandeciente la validez de una de ellas: la de la evidencia. Esta razón formal de asentimiento da una conciencia de rectitud correcta, frente a otras que se constituyen en condiciones subjetivas y formales de error. Pero, en segundo lugar, para que se dé este fenómeno, se requiere un contenido que no corresponda a la verdad, y es, precisamente, la veracidad divina la que nos infunde confianza firme en la validez objetiva de los contenidos de conocimiento, al mantener la continuidad de la verdad a lo largo del tiempo, y la correspondencia entre el mundo de las ideas y el de las cosas. Si Dios es la fuente de la verdad y su único origen, es el único ser que puede acabar con la concepción del mundo como conjunto de falsedades e ilusiones.

Vemos este planteamiento detenidamente y sobre los

textos cartesianos. Para ello, distinguimos metodológicamente tres momentos. El primero incide en el propio criterio de veracidad divina y su campo de aplicación, haciéndose cargo, a la vez, de la sumisión de todas las verdades a la voluntad divina. El segundo momento atiende a la aplicación de este criterio en su vector temporal. Y el tercero recoge los aspectos funcionales de esa veracidad divina, como sostén de las cosas creadas, y el hecho de que sólo a su través puede llegarse al conocimiento cierto de un mundo sensible.

Para Descartes, en un principio, fue la Matemática el cuerpo de doctrina más consistente y el primer apoyo en su lucha contra el escepticismo; pero los intereses generales del autor no marcharon siempre por los derroteros de esta ciencia, y se dedicó con todas sus fuerzas a buscar una explicación racional del mundo real, con lo que la evidencia que había encontrado en las disciplinas matemáticas resultaba insuficiente para su nueva investigación. Pero, incluso dentro del ámbito matemático, Descartes tenía conciencia de la necesidad de un apoyo más firme que el de la evidencia de los objetos de esta ciencia. Los escépticos habían considerado que tales ciencias no podían producir en el sujeto total certeza, por lo que resultaba imprescindible buscar un fundamento en el que las nociones matemáticas tuviesen su razón de ser. Este fundamento habría de encontrarse en el conocimiento válido de la existencia de Dios. Si los escépticos hubiesen reconocido su existencia no podrían haber dudado de la evidencia de las Matemáticas:

"Dixi vero Scepticos de veritatibus Geometricis dubitatu-  
ros non fuisse, si sciam, ut par est, ag-  
nouissent, quia, cum istae veritates Geometricae

sint admodum perspicuae, non habuissent ullam occasionem de iis dubitandi, si sciissent ea omnia, quae perspicue intelliguntur, esse vera; hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant" (712).

Los escépticos pueden ver que los conocimientos matemáticos son claros, pero, al desconocer la existencia de Dios y su veracidad, no pueden concluir que tales conocimientos sean verdaderos. Dios, como criterio de veracidad, "tiene una inmensa fecundidad gnoseológica, porque, en realidad, es él quien hace fecundo el criterio de claridad y distinción; y no sólo esto, sino que al ser mi creador este Dios veracísimo, no puedo menos de adoptar una postura de confianza frente a la naturaleza y funcionamiento de mis facultades" (713).

Hay, consiguientemente, una prioridad del criterio de veracidad divina sobre el de evidencia, de tal manera que, como se señala en las Meditaciones, para acabar con la duda de forma radical es necesario demostrar la existencia de Dios, ya que ignorando esto, no se puede estar totalmente cierto de ninguna otra cosa (714). Sólo un Dios infinitamente perfecto puede ser el origen total de la verdad, y su más radical asiento, mientras que, cuanto menos perfecto se suponga a tal autor, más proclive al error ha de considerarse al hombre (715).

(712) A.A.XX, Agosto de 1.641, A.T.III, pg. 433.

(713) C.A.M. de, o.c., pgs. 129-130.

(714) M.A. Med.III, A.T.VII, pg 36: "Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo ansit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse"

(715) Vid. o.c. pg. 21: "...quo minus potentem originis meae auctorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar".

Esta prioridad criterial implicada en la veracidad divina ha de entenderse en dos sentidos íntimamente unidos entre sí. Por una parte se apunta a la existencia de un respaldo de toda percepción clara y distinta, y por otra, se significa la dependencia de todas las verdades a la Verdad. Las percepciones evidentes, tales como las que se dan en el campo de las Matemáticas, muestran unos contenidos que no pueden surgir de la nada, sino que dependen de Dios. Contando con su total perfección, se puede concluir con verdad que tanto estas percepciones como los juicios que en ellas se basan, han de ser verdaderos. A esta conclusión se llega en las Meditationes a través de dos tipos de demostración, directa e indirecta, según se se parte de las propias ideas, o de la capacidad divina para la producción de la verdad. En el primer caso nos encontramos cuando se dice:

"...omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera"(716).

Y localizamos el segundo en las primeras líneas pertenecientes a la Sexta Meditación:

"Et quidem jam ad minimum scio illas, quatenus sunt purae Matheseos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare et distincte percipio. Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincto percipi repugnet"(717).

(716) o.c., Med. IV, A.T. VII, pg. 62.

(717) o.c., Med. VI, A.T. VII, pg. 71.



Todo este conjunto de notas puntualizantes del pensamiento cartesiano sobre el criterio de evidencia y su fundamentación en el de la veracidad divina, puede rastrearse también en el resto de las obras filosóficas fundamentales del autor. Y así, en el Discours de la Méthode advierte que la validez del primer criterio se consolida en su dependencia del segundo. Si las ideas claras y distintas son cosas reales y tienen a Dios como causa, han de ser verdaderas, mientras que aquellas que encierran falsedad, es decir, las que contienen algo oscuro y confuso, participan de la nada, y se encuentran en el hombre porque éste no es totalmente perfecto(718). De este modo, concluye Descartes que: "si no supiésemos que todo lo que en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, por claras que fuesen nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara que tienen la perfección de ser verdaderas"(719). Y de la misma manera concluye en el artículo XXX de la primera parte de los Principia Philosophiae, poniendo el acento en la adecuación de la luz natural para conocer y alcanzar la verdad:

"...lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur"(720).

Pero, si se da esta preeminencia total del criterio

(718) Vid. D.L., IV p., A.T.VI, pg. 38.

(719) Ibid., p. 3.

(720) Pr.Ph., p.1, art XXX, A.T.VIII-1, pg. 16.

de la veracidad divina, ¿qué papel corresponde al de la evidencia, única forma de asentimiento válida que nos queda al final del proceso de la duda, y que, como criterio, aparece en la profundización analítica del "yo"? Creemos que cada uno de estos dos criterios se corresponde con cada una de las dos concepciones de la verdad que pueden apreciarse en Descartes. Mientras que el criterio de evidencia se relaciona con la verdad entendida como patencia, el de veracidad divina certifica la conservación en el tiempo de las verdades que ya fueron intuitivas y que ahora permanecen en la memoria, a la vez que hace especial referencia al tema de la verdad como correspondencia entre las ideas y las cosas, cuyo conocimiento sólo es posible a través de las primeras, únicos objetos directos e inmediatos de la conciencia. A todo ello habría de sumarse el papel de revalidación constante que lleva a cabo la veracidad divina: al ser Dios el creador de las verdades existentes y el único factor capaz de garantizar la verdad de las ideas, sólo el puede convertirse en respaldo seguro del criterio de evidencia:

"Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clarae essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percipisse. Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; nam alias non possemus demonstrare Deum esse"(721).

---

(721) E.B., A.T.V, pg. 178.

De este modo, aparecen dos puntos importantes; el primero es el de la dependencia divina de todas las verdades, y el segundo, incluye la serie de precisiones necesarias para la localización exacta de los ámbitos gnoseológicos en los que cada criterio tiene su especial aplicación. Por lo que se refiere al segundo punto, cuando el hombre dirige su atención y advierte una verdad clara y distintamente, basta con el criterio de evidencia. Pero si se cambia la dirección de la "noies mentis" hacia otro objeto distinto, desaparece la evidencia que del primero se tenía, quedando sólo su recuerdo. En este caso, puede ocurrir que aparezcan razones que hagan dudar de aquella primera evidencia, con lo que, si el sujeto está en un proceso deductivo, tal como ocurre en la "scientia conclusionum", necesitará un nuevo criterio que mantenga la seguridad de las verdades ya adquiridas, sin necesidad de volver continuamente sobre los pasos ya realizados y, consiguientemente, sin obligación constante de atención sobre las razones de las que han derivado las conclusiones: "cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus" (722). Sobre estas cuestiones volveremos pronto, con el estudio de las coordenadas "espacio-temporales" en las que se desarrolla el criterio de veracidad divina. La deducción, por su parte, caminando a través del tiempo, se referirá al vector temporal, ya que, si la intuición cuenta con el carácter de instantánea, la cadena deductiva se interna en un proceso temporal en el que no puede mantenerse la totalidad con evidencia de presencialidad.

---

(722) Secundae Responsiones, A.T.VII, pg. 140.

Antes de ello, es preciso advertir que todo el privilegio que corresponde a Dios como criterio le viene por el hecho de ser el origen de la verdad. De él procede y depende toda la verdad. Incluso las llamadas "verdades eternas", que tienen su dominio más específico en las ciencias exactas, se originan de un acto creador de la omnipotencia divina; y así "la existencia de Dios es la primera y más eterna de todas las verdades que puede haber, y la única de donde proceden todas las demás"(723).

Dios es la primera verdad en el orden del ser, y todo el resto de verdades depende de su voluntad, con lo que todas descansan y se conservan en él mediante un acto de recreación continua. Incluso, lo evidente es verdadero y, en cuanto tal, ha de depender de los propios designios divinos, de tal manera que parece lícito admitir que, para Descartes, el criterio de evidencia también se halla sometido a la voluntad infinita de Dios. El infinito significa para nuestro autor el elemento al que hay que someter todo lo creado(724). Por lo tanto, todas las verdades eternas dependen de la voluntad divina en la que tienen su origen, y no, como alguien pudiera imaginar, del entendimiento humano, o de cualquier otro ser creado. Estas verdades son nociones eternas voluntariamente establecidas por Dios desde toda la eternidad:

"Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit"(725).

(723) A Mersenne, 6 de Mayo 1.630, A.T.I, pg. 150.

(724) A Mersenne, 28 de Enero 1.641, A.T.III, pg.293: "car ie n'ay jamais traité de l'infiny que pour me soumettre à luy, et non point pour déterminer ce qu'il est ou qu'il n'est pas".

Todas las verdades evidentes, como las de las Matemáticas, han sido creadas por Dios, y son verdades por- que proceden de él. La evidencia que de ellas se tiene es válida y correcta, sin que el hecho de una voluntaria insti- tución divina pueda significar nada en contra de su eterni- dad o de su invariabilidad, dado que Dios, con toda su infi- nitud de atributos, es inmutable y constante:

"Que les verités mathématiques, lesquelles vous nommés éternelles, ont esté établies de Dieu et dependant entièrement, aussy bien que tout le res- te de creatures. C'est en effait parler de Dieu comme d'un Iuppiter ou Saturne, et l'assuëtir au Stix et aus destinees, que de dire que ces veri- tés sont independantes de luy...On vous dira que si Dieu avoit établi ces verités, il les pourroit changer comme un Roy fait les lois; a quoy il faut respondre qu'ouy, si la volonté peut changer"(726).

Por estas razones, conviene entender a la eviden- cia sometida a la veracidad divina. Si todas las verdades, incluidas las más evidentes, dependen de un acto creador de la voluntad divina, hay que contar con una indiscutible su- bordinación a Dios de estas verdades y de su correspondien- te criterio. En efecto, recordemos que en Descartes no pue- de hablarse separadamente de criterio y de verdad; las acu- saciones de Huet muestran esto con suficiente claridad(727). De todos los modos, esta dependencia jerárquica, entre lo creado y el Creador, no impide que, gnoseológicamente hablan- do, cada uno de los dos criterios tenga su campo de aplica- ción específica.

(725) Sextae Responsiones, A.T.VII, pg.436; y vid. E.D. V-159-160.

(726) A Mersenne, 15 de Abril de 1.630.A.T.I, pgs 145-146.

(727) Vid. *supra*, pgs. 256 y ss.

Al pasar al estudio del campo reservado al criterio de veracidad divina, nos encontramos, en primer lugar, con el vector que hemos dado en calificar de "temporal". En los primeros pasos interpretativos por este terreno cabe el peligro de simplificar y subestimar el papel criterial de Dios, considerando su veracidad como simple garantizadora del testimonio de la memoria. Aunque éste sea el significado que O.Hamelin le concede (728), no nos parece adecuado. Más correcto sería opinar con L.J.Beck que "la existencia de Dios no garantiza la veracidad de la memoria, lo que, de cualquier manera, sería un absurdo. En realidad, lo que garantiza es la posibilidad de corregir los errores de la memoria" (729). De todas las formas, creemos que con ello no termina la misión criterial de Dios. A nuestro juicio, aquello en lo que se debe poner especial énfasis, al hablar de la veracidad divina como criterio, es, por una parte, en la invariabilidad y constancia de las verdades en el tiempo, y, por otra, en la permanente aptitud subjetual para conocerlas. Con este doble ámbito de aplicación válida, hay que leer los párrafos en los que aparece la necesidad del conocimiento de Dios para obtener verdadera ciencia, frente al conjunto de vagas y mudables opiniones que poseería el hombre, de no contar con su apoyo:

"Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem

(728) Vid. O.Hamelin, El sistema de Descartes, trad. de A. Haydée RagGIO. Losada, Buenos Aires 1.949, pgs 154-155.  
(729) L.J.Beck, The Metaphysics of Descartes, e.c.pg. 148.

semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria iudicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid iudicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones, haberem"(730).

Entre los motivos de duda por los que el hombre puede dudar de la evidencia de los objetos, hay uno fundamental. ¿Porqué puedo sospechar "ahora" que, quizás, no sean válidas y verdaderas las evidencias que tuve "antes"? No porque la memoria, siendo débil por naturaleza, tenga sus fallos, sino porque acaso sea el hombre de tal naturaleza que pueda engañarse fácilmente, incluso en aquellas cosas que parecen evidentes; lo que no es improbable, ya que por experiencia sabemos que hemos admitido como verdades cosas que después, por otras razones, han tenido que ser eliminadas por falsas(731). Sin embargo, las dudas sobre la mutabilidad de la naturaleza humana desaparece en el momento en que se reconoce la existencia de Dios, origen indiscutible de toda verdad. Contando con ello, puede concluirse que todo lo concebido clara y distintamente "ahora" es cierto, y lo será "después", cuando la atención esté dirigida hacia otros objetos. Del mismo modo, también es necesario conceder que, si "antes" tuvo lugar una percepción evidente, y "ahora" está presente por el recuerdo, no es necesario un nuevo análisis de las razones que obligaron al asentimiento, puesto

(730) M.M., Med.V, A.T.VII, pg. 69.

(731) L.O., pg 70: "Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum, aliis rationibus adductus, falsa esse iudicavi"

que ni la naturaleza humana, ni los modos de conocer, han cambiado. Tampoco la verdad ha variado en el transcurso del tiempo. Ella se mantiene constante, gracias a la inmutabilidad divina.

Desde esta interpretación se descarta, en gran medida, la que considera a Dios como simple garante de la debilidad de la memoria. Para la protección de los peligros y fallas de esta facultad, Descartes cuenta con un elenco de procedimientos que se registra en un nivel muy determinado. Burman habría de objetar a nuestro autor que, a pesar de la veracidad divina, "la memoria es falaz, porque es débil"(732). La contestación cartesiana habría de ser tajante, ya que cada uno puede experimentar si verdaderamente se acuerda de algo, y en caso de duda es imprescindible "recorrir a la escritura o a ayudas parecidas"(733). Para Descartes, todos los medios con que cuenta el espíritu humano para suplir la deficiencia de la memoria, se resumen en la práctica del procedimiento metodológico de la "enumeración", el cual puede agilizarse al máximo mediante la utilización de una simbología adecuada:

"Sed quia haec saepe labilis est, et ne aliquam attentionis nostrae partem in eadem renovanda cogamur impendere, dum aliis cogitationibus incumbimus, aptissime scribendi usum ars adinvenit; cujus ope freti, hic nihil prorsus memoriae commitemus, sed liberam et totam praesentibus ideis phantasiam relinquentes, quaecumque erunt retinenda in charta pingemus; idque per brevissimas

(732) E.B.A.T.V., pg. 148: "fallit memoria...quia ipsa imbecillius est".

(733) Ibid.



notas, ut postquam singula distincte inspexerimus juxta regulam nonam, possimus juxta undecimam omnia celerissimo cogitationis motus percurrere et quamplurima simul intueri"(734).

Para la corrección y superación de la debilidad de la memoria, facultad corporal que pierde progresivamente su capacidad conforme pasan los años(735), se exige la ayuda de unos procedimientos metodológicos que suplan sus deficiencias. Y para mantener la confianza, no ya en esta memoria, sino en la naturaleza humana y en la eficacia del conocimiento, es imprescindible contar con la veracidad divina, ya que sólo ella puede asegurar al hombre de su aptitud constitucional para el conocimiento científico(736).

Pero de nada serviría poseer una naturaleza apta para el conocimiento de la verdad, si la verdad misma no se mantuviera constante. He aquí el segundo campo certificado por el criterio de veracidad divina en su vector temporal, al hacer que las verdades eternas permanezcan invariables, con lo que se posibilita nuevamente, ahora desde el sector objetivo, una ciencia válida de las conclusiones. H.Couhier, manteniendo la misma opinión que otros muchos estudiosos de Descartes(737), se pronuncia en los siguientes términos: "yo creo verdadero lo que percibo clara y distintamente, pero

(734) Reg. XVI, A.T.X, pgs. 454-455.

(735) Vid. Reg. IV, A.T.X, pg. 379.

(736) A. Regius, 24 de Mayo de 1.640, A.T.III, pgs 64-65: "quia nomen talis forte sumus naturae, ut fallamur, etiam in evidentissimis; ac proinde, ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantum persuasionem"

(737) Vid. E.Brehier, La création des vérités éternelles dans le système de Descartes en "La philosophie et son passé" Paris 1.940, pgs. 114-115; J.Laporte, o.c. pgs. 162-163; etc.

¿cómo puedo prever que mi intuición continuará siendo verdadera cuando, por así decirlo, salga del instante en el que es actual? La cuestión no tiene sentido más que en el supuesto de que las esencias intuídas sean seres creados capaces de desaparecer y ser reemplazados por otros. Lo que se garantiza es, pues, la permanencia de las esencias que intuyo. Dicho de otra manera, lo que era verdad ayer, lo es hoy todavía"(738).

La segunda cosa que nos garantiza la veracidad divina es la existencia de las cosas materiales. He aquí el segundo campo en el que fructifica este criterio. Si Dios no es engañador, las ideas que tengo de los objetos sensibles no pueden proceder directamente de él, ni de ningún otro ser que no contenga su realidad objetiva formalmente, sino sólo eminentemente. Pero es que, además, el hombre tiene una natural inclinación a creer que las ideas sensibles proceden de las cosas corporales; si tales ideas, de alguna manera, no partieran de aquellas cosas, necesariamente habríamos de concluir que el autor de dicha inclinación es engañoso:

"Atqui, cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immitere, nec etiam mediante aliqua creatura, in qua earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem. Ad proin-

---

(738) H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, e.c. p. 305.

de res corporeae existunt"(739).

He aquí el porqué de la certeza de la existencia de las cosas materiales, externas al campo noemático de la conciencia, y he aquí el motivo por el que, en el transcurso de las Meditaciones, se exige haber demostrado previamente la existencia de Dios y su veracidad para poder concluir con ciencia cierta la del mundo externo.

Frecuentemente, sin embargo, aparecen los errores de los sentidos, se realizan malas percepciones y composiciones, y, en general, se juzga indebidamente, asintiendo a contenidos no evidentes. Además, hay casos en los que, a pesar de la suma bondad de Dios, la naturaleza del hombre se comporta como errónea y engañosa(740). Queda incólume, con todo ello, la veracidad divina llevada sobre su coordenada espacial. Descartes señalaría en las Tercias Respuestas que para llegar a la conclusión cierta de la existencia de las cosas corpóreas no se exige que desaparezca totalmente la posibilidad de engaño, sino sólo en aquellos casos en los que la causa del error tuviera que situarse en la voluntad divina:

"Ad meam conclusionem(ergo res corporea existunt) non requiritur, ut nullo casu possimus falli (ad-misi enim ultro nos saepe falli), sed ut non fallamur, cum iste noster error decipiendi voluntatem in Deo testetur, qualem in eo esse repugnat"(741).

(739) M. Med. VI, A.T.VII, pgs 79-80.

(740) I. O. pg. 85.

(741) Tercias respuestas, responsio ad objectionem XV, A.T.VII, pg. 195.

La consideración final es fácil de señalar. Mientras que el hombre se mantiene dentro del campo de lo directa, inmediata y actualmente presente a la conciencia, las posibilidades de error son mínimas. La evidencia presente al entendimiento se comporta como razón de asentimiento suficientemente válida, y el juicio ha de ser, necesariamente, verdadero. Pero la actividad cognoscitiva del hombre también tiende a saber del mundo exterior, y la ciencia no se reduce a la intuición clara y distinta de los primeros principios, sino que va constituyéndose temporalmente mediante la deducción necesaria. Y, precisamente, por estas dos exigencias se abandona el ámbito de la evidencia y se ocupa otros campos más propicios al error. Brota, pues, imperiosa la necesidad de acudir a la veracidad divina que garantice tanto la permanencia de las verdades a través del tiempo, como la constancia de la aptitud humana para conocerlas, y que fundamente un sólido conocimiento de la realidad exterior. La veracidad divina, a fin de cuentas, se erige en razón formal de asentimiento que, asegurando ciertos contenidos no estrictamente evidentes, y suprimiendo todo motivo de duda, permite juzgar con total validez acerca de ellos.

### Capítulo III: La perfección divina y el error.

En las Meditationes, Descartes afirma con precisión que el error, formalmente considerado, es una privación, y que para su realización no requiere la presencia del concurso divino. El error desde la panorámica de Dios debe entenderse como una negación:

"Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpas consistit, nullo Dei concurso indiget, qui non est res, neque ad illum relata ut causa privatio, sed tantummodo negatio dici debet. Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam"(742).

Estas frases se retoman en los Principia con el mismo sentido y las mismas implicaciones, insistiendo en el hecho de que, a pesar de que no sea Dios engañador, ocurre que con frecuencia aparece el fenómeno del error en exclusiva dependencia, por lo tanto, de la actividad libre del hombre(743). En realidad, se constituye como un defecto de acción, y no de naturaleza, puesto que, en este último caso, implicaría una imperfección en la acción divina; pero no siendo éste el caso, vuelve a reforzarse el carácter de negación que, con respecto a Dios, tiene el error:

(742) M.E., Med. IV, A.T.VII, pgs. 60-61.

(743) Pr.Pr., p.I, art.XXXI, A.T.VIII-1, pg. 17.

"Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in uso libertatis, sed non in nostra natura, utpote quae eadem est, cum non recte quam cum recte iudicamus" (744).

Nuestra naturaleza cognoscente permanece siempre la misma, ya sea que juzgue bien o ya sea que juzgue mal, lo que no podemos decir de las propias acciones por las cuales juzgamos de una manera o de otra. Un juicio erróneo lleva consigo un desajuste entre las operaciones del entendimiento y la de la voluntad, una desproporción entre la percepción y la volición. Este desajuste y esta desproporción desaparece, precisamente, en el momento en el que el espíritu juzga con rectitud.

Hay que reconocer que la concepción cartesiana acerca de la subjetividad cognoscente del hombre no deja abierta ninguna posibilidad para entenderla como una arquitectura jerárquica y orgánica de facultades, tal como entendiera la Escuela. Pero, a pesar de esta visión unitaria del sujeto, Descartes siente la necesidad de distinguir entre diversos "modus cognoscendi". Dentro del ámbito del pensamiento, la percepción y la volición son dos modos distintos de una misma substancia, aunque sea todo el alma, y no una parte, que conoce o quiere. Las diversas "facultades" pueden entrar en colisión funcional, lo que, por otra parte, no puede decirse de Dios, ya que éste opera mediante "una acción única, simplicísima y siempre la misma". En el campo de la actividad divina no cabe ningún desajuste funcio-

nal, ya que, con esa acción única y totalmente simple, entiende, quiere, y opera a la vez:

"Et quamvis in nobis perfectio quaedam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu passio est, et pati est ab aliquo pendere, nullo modo Deum sentire putandum est, sed tantummodo intelligere et velle: neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omnia, inquam hoc est, res omnes: neque enim vult malitiam peccati quia non est res"(745).

Dos puntos importantes a tener en cuenta en este texto sobre la simplicidad de la actuación divina, que recuerda, en el ámbito teológico, el predominio y privilegio de lo simple a nivel del Método y de la Teoría del conocimiento. En primer lugar, advertimos el hecho de que Dios, mediante un único acto, conoce, quiere y realiza, y, por ello, no puede existir ningún desajuste entre el conocimiento divino, su voluntad y su creación. En segundo lugar, e implicado en esa misma simplicidad operativa, surge la necesidad de comprender que, mediante ella, Dios se dirige al ser, y nunca a lo que signifique una forma de no-ser, como lo es, desde su ámbito infinito, el error y el pecado (746). Sin embargo, a pesar de que el error no sea más que una negación desde el ámbito infinito de Dios, experiencialmente nos encontramos con él. No puede negarse la existencia, del error y del pecado, que manifiesta la presencia del mal en el mundo(747). Parece, pues, justo preguntarse

(745) I.O., art.XXIII, pgs. 13-14.

(746) Vid. A. Mersenne, 6 y 27 de Mayo de 1.630, A.T.I, pgs 149 y 153.

(747) Vid. L.W. Keeler, O.O. pg. 142.

por los motivos divinos para permitir estos dos hechos negativos. Descartes, que considera impropio toda investigación encauzada por las causas finales, tampoco puede admitir la validez de tal pregunta; su mismo planteamiento significa un desconocimiento del modo de proceder, adecuado y fértil, de la ciencia y de la filosofía(748).

En las Meditationes de Prima Philosophia, el tema se eleva con la pregunta que Descartes, desde su propia finitud, hace al poder infinito de Dios, ya que, admitido éste, parece que hubiera debido crear al hombre de tal manera que no errara nunca, a menos de que sea mejor equivocarse que no equivocarse(749). Pero, si reconocemos que la inteligencia del hombre es finita y la de Dios infinita e incomprensible, también hay que reconocer que existe, o puede existir, una infinidad de cosas realizadas por el Creador de las que el hombre desconoce el significado y la finalidad. Es conveniente, pues, abandonar el camino que indican las causas finales, cuya investigación no tiene ninguna utilidad en el conocimiento de las "cosas físicas o naturales":

"Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam

---

(748) Vid. M.M. Med.IV, A.T.VII, pg. 55; Quintae responsiones, A.T.VII, pg. 374-375; Pr.Ph., p.I, art. XXVIII y XXIX, A.T.VIII-1, pgs 15-16, y p.III, arts II y III, pgs. 80-81; E.B. A.T.V, pg. 158.

(749) M.M. Med.IV, A.T.VII, pg. 55: "Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quam non falli?".



solo innumerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei"(750).

Por consiguiente, si el problema del error se constituye como un problema que debe resolverse mediante la filosofía, e incluso por la ciencia, parece que no debe prestarse atención a sus posibles fines, sino a su esencia, origen y medios para evitarlo. Orientando el tema desde cualquier otra perspectiva no puede obtenerse una comprensión adecuada, cometiéndose, por el contrario, la temeridad de querer escurrir algo que está velado al hombre. Con dos motivos nos encontramos por los que, ni en la problemática del error, ni en cualquier otro asunto filosófico o científico, debe argumentarse según el fin, ya que la "cognitio finis non inducit nos in cognitionem ipsius rei", y "omnes Dei fines nos latent, et temerarium est in eos involare vellemus" (751). Y, si bien es verdad que en materia revelada pueden conocerse algunos de los fines propuestos por Dios, en el quehacer filosófico y científico debe suprimirse esta falsa panorámica que no conduce a nada(752).

Pero es que, además, si quisiéramos continuar una argumentación sobre el error y el pecado según los fines, deberíamos tener presente que no existe un solo sujeto aislado,

(750) M.H.Med.IV, A.T.VII, pg 55.

(751) E.S., A.T.V, pg. 158

(752) Vid. Ibid.

y que la obra de la creación, dentro de la cual se encuentra instalado el hombre, es una totalidad. Existe una multitud de seres, y cada uno de ellos posee sus perfecciones propias y determinadas, que enriquecen y colaboran en la perfección total del universo creado. Pudiera ocurrir que lo que significa una imperfección para un sujeto en particular, no resultara tal, cuando se analiza la perfección total del conjunto (753). Sea como fuere, lo importante es caer en la cuenta de que Dios nos ha dado dos medios para evitar el error, ya que podemos mantener la resolución de no juzgar nunca nada que no se conciba evidentemente, y suplir la deficiencia y debilidad de nuestra naturaleza, manifiesta en su proclividad al engaño mediante una meditación atenta:

"Ac praeterea etiam ut non possim ab erroribus abstinere priori illo modo qui pendet ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus est deliberandum, possum tamen illo altero qui pendet ab eo tantum quod recorder, quoties de rei veritate non liquet, a iudicio ferendo esse abstinendum; nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experior ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attenta et saepius iterata meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram" (754).

Después de rechazar totalmente las argumentaciones sobre la posible finalidad del error, volvemos a retomar el hilo del problema y de sus implicaciones, al considerar que dicho fenómeno, desde la panorámica divina, es una

(753) Vid. M.M. Med IV, A.T.VII, pgs 55-56; Quintae Responsiones, pg 374; A Mersenne, 27 Mayo 1.630, A.T.I, pgs 153-4.

(754) M.M. Med. IV, A.T.VII, pgs. 61-62.

negación; Conviene recordar que para Descartes "la verdad consiste en el ser, y la falsedad en el no-ser, de tal manera que la idea de infinito, comprendiendo todo el ser, comprende todo lo que hay de verdadero en las cosas, y no puede tener en sí nada falso"(755). Si Dios es el sumo ser y lo sumamente verdadero, hay que descartar de su concepto toda posible falsedad, ya que ésta es contradictoria con el ser; y a la vez hay que concluir que si en todo engaño hay falsedad, que es algo no verdadero, no ente y no bueno(756), el error, con respecto a Dios, habrá de ser una negación en tres sentidos. Puesto que se opone a la infinitud de su ser, de su verdad y de su bondad.

En primer lugar, Dios no puede ser engañador porque la falsedad, entendida como una forma de no-ser, se opone a la propia entidad infinita que hay en él; tal como Descartes diría en las Sextae Responsiones, "la forma o esencia del engaño es un no-ser hacia el cual no puede llevarse el ser más perfecto"(757).

Tampoco el error puede decirse de Dios, ya que, precisamente, si es un engaño, se opone a su veracidad, y,

(755) A. Clerselier, 23 Abril 1.649, A.T.V, pg 356: "Es, inquam, magis idem summe vera, etc. La verité consiste en l'estre, et la fausseté au non-estre seulement en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'estre comprend tout ce qu'il y a de vray dans les choses, et ne peut avoir en soy rien de faux".

(756) Vid. Ibid., pg. 357.

(757) Sextae responsiones, A.T.VII, pg.428: "quod autem repugnet homines a Deo decipi, clare demonstratur, ex eo quod forma deceptionis sit non ens, in quod non potest ferri summum ens".

como ya hemos visto, él es la Verdad misma, y el origen de todas las verdades. Si quisiéramos localizar el texto que con más precisión incidiese en este aspecto, lo hallaríamos en las Meditationes, cuando, tras la superación definitiva de los dos últimos niveles de duda, aparece el "Deus veracissimus", que no puede engañar porque todo error y mentira depende de algún defecto que no puede encontrarse en el ser que tiene todas las perfecciones(758).

Y en tercer lugar, es la infinita bondad de Dios la que impide que éste pueda contener en sí ninguna falsedad, o que sea origen de cualquier error en los hombres. De alguna manera, sería lícito hablar figuradamente, y poner en boca de Dios alguna "mentira piadosa", pero este recurso no tiene ningún sentido dentro de "la forma de hablar que debe utilizarse entre los que filosofan"(759). Si la mentira es algo que no se dice propiamente de la palabra, sino que se encuentra en "una interna y formal malicia"(760), ha de entenderse, en rigor, como un "querer engañar" (velle fallere), distinto también al "poder engañar" (posse fallere). Aunque a primera vista esta última habilidad pudiera entenderse como una especial astucia, en realidad es la manifestación de una debilidad que no puede encontrarse en Dios(761).

(758) o.o. Med.III, A.T.VII, pg.52: "Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnis enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est".

(759) Secundae Responsiones, A.T.VII, pg. 142.

(760) Ibid., pgs. 142-143.

(761) Med. IV, A.T.VII, pg.53: "In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat, in enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; et

Estas tres imposibilidades de error y falsedad en Dios, y con más precisión la tercera, nos lanzan a una segunda faceta divina que obliga nuevamente a considerar este fenómeno como negación. En primer lugar, Dios no es engañoso, porque el engaño es una forma de no-ser que no puede encontrarse en quien posee la máxima entidad y una infinitud de perfecciones en grado infinito. Y tampoco lo es, en segundo lugar, porque nunca puede intervenir, ni directa ni indirectamente, en la producción de engaños y juicios erróneos del hombre.

Consiguientemente, el error, desde la panorámica divina, ha de ser una negación en dos sentidos, puesto que, por una parte, la infinitud conceptual con que se presenta no admite ninguna limitación o imperfección, y por otra, tampoco puede ser entendido el Creador como causa eficiente y origen de cualquier error y mal que aparezca en el mundo. Dios es la fuente del ser, de la verdad y de la bondad que exista en lo creado, y nunca, de las manifestaciones contrarias. La negación del error, por respecto a Dios, debe considerarse no sólo "ad intra", sino también "ad extra", ya que también es contradictorio al concepto de Dios, pensar en cualquier colaboración suya, por mínima que sea, en la producción de error en el hombre.

475 Gi

C O N C L U S I O N E S  
=====

### CONCLUSIONES.

Siempre es comprometido sintetizar en unas conclusiones el conjunto de aspectos que ascman en un estudio filosófico sobre un autor determinado. Caben dos peligros: el primero es el de una simplificación excesiva y tergiversante de cuestiones que merecen una total precisión; el segundo puede originarse, queriendo evitar el primero, por no recoger aspectos fundamentales que deberían estar presentes a la hora de un resumen. No obstante, es imprescindible intentar, al menos, reunir los puntos más sobresalientes que se desprenden del trabajo.

Con dos enfoques fundamentales se cuenta para comenzar unas conclusiones como las que deseamos iniciar en este momento. Por una parte, está la definición de error propuesta en nuestras primeras páginas. Con su ayuda puede intentarse una sistematización de la problemática cartesiana, y ver si aquélla es adecuada a los planteamientos de nuestro autor. Por otro lado, aparece una perspectiva distinta que cuenta como enfoque primero la propia definición cartesiana del error, organizándose desde ella toda la arquitectura subsiguiente.

Para definir el error hemos exigido siempre la ayuda de dos coordenadas que sirvieran para su exacta lo-

lización y comprensión. Desde la primera de ellas, enmarcando su lado objetivo, veíamos en el error una "no correspondencia con la verdad" ¿Desde dónde puede alcanzarse esta panorámica dentro de la filosofía de Descartes? En principio, conviene distinguir dos niveles distintos, dado que, si la verdad puede decirse tanto del pensamiento en general, como de la que puede adquirir una facultad en especial, el error debe concebirse como un pensamiento que no cumple todas sus exigencias, y como fruto de la actividad no correcta de alguno de los modos de la "cogitatio".

Para Descartes, en el primero de ellos, el error se manifiesta, muy especialmente, como una forma de pensamiento desordenado e inútil. Si el orden es la característica fundamental del método cartesiano, y éste se dirige a constituir y reforzar una actividad pensante esencialmente ordenada, que manifieste su eficacia en la dirección del espíritu, el error se involucra decididamente dentro del desorden que lleva consigo el pensamiento no sujeto al método. Pero este fenómeno también significa una forma de pensamiento infecundo. Para Descartes, el método se constituye en la ciencia y para la ciencia, entendida en su sentido más genérico; en ella habita la verdad, que sólo puede encontrarse mediante el pensamiento científico. Por consiguiente, hay que entender a la ciencia y al error como los polos opuestos de una actividad que, debiendo dirigirse metódicamente hacia la verdad, puede perder su guía y encaminarse por los senderos de la oscuridad y confusión, sin que pueda salir del laberinto brumoso en el que se pierde, a menos de que, con ayuda del método abandonado, reestru-



ture sus posibilidades y desarrollo. Posibilidades que se encuentran en el "lumen naturale", y desarrollo eficaz que se acelera con el método.

A nivel de las distintas facultades cognoscitivas, el error en su coordenada objetiva, como no correspondencia con la verdad, muestra la panorámica abierta por la actividad subjetual para la constitución de formas y contenidos de pensamiento no verdadero. Pero antes de recoger toda esta problemática conviene advertir un punto que forma puente entre la faceta metodológica y la de la Teoría del conocimiento. Siempre se han señalado en el quehacer metodológico cartesiano al análisis y a la síntesis. Los comentaristas, por su parte, han estado generalmente de acuerdo en señalar el privilegio y favor especial que Descartes concede al primero. Sin embargo, desde el ángulo temático del error, la cosa no parece tan clara. Estos dos procedimientos no son algo externo al propio sujeto, sino manifestaciones directas de dos formas de actividad cognoscitiva. El análisis y la síntesis sirven tanto para la búsqueda de la verdad como para su demostración, pero también pueden obtener una conclusión falsa, cuando no se realizan de acuerdo con las condiciones racionales y objetivas de las que dependen. El entendimiento humano puede proceder analítico y sintéticamente, como se demuestra con la existencia de sus actividades abstractivas e interpretativas. Esta facultad, a pesar de lo que a primera vista pueda sospecharse con la lectura de los artículos XVII y XIX de las Passione de l'âme en los que, reservándose el campo de las acciones del alma para la voluntad, la percepción aparece como auténtica pasión, cuen-

ta en su haber con una indiscutible actividad; ante un contenido de conciencia, puede reducir el círculo de atención y considerar exclusivamente una parte, o puede ponerlo en relación con otros, realizando una composición. Esta actividad subjetual, llevada a cabo por el entendimiento, puede ser adecuada y mantenerse conforme a la verdad, o puede, por el contrario, resultar incorrecta y elaborar la "materia errandi" sobre la que se constituye el juicio erróneo. Es cierto que Descartes, en las Regulae ad directionem ingenii, mantiene una mayor desconfianza en la síntesis, como medio compositivo, que en el análisis, pero sería imperdonable desconocer que la deducción es una clase de composición con la que toma cuerpo la ciencia y se adquiere la verdad; y si la intuición intelectual es un punto de arranque inquebrantable, la deducción se constituye en núcleo progresivo de riqueza conceptual. Por lo tanto, el análisis y la síntesis son tanto procedimientos válidos para la búsqueda y demostración de la verdad, como medios por los que el espíritu humano puede separarse de ella.

Pero sigamos recogiendo otros aspectos del error entendido, primeramente, como no correspondencia con la verdad. ¿Cómo puede el espíritu humano fabricar contenidos no verdaderos? Ya hemos aludido a los procedimientos de la "abstracción intelectual inadecuada" y a la "percepción interpretativa incorrecta", pero con ellas no se agotan todas las posibilidades. Sabemos que, para Descartes, la "ratio" es infalible, pero el hombre no es sólo un espíritu puro, sino que es un todo unido substancialmente y compuesto de cuerpo y alma. El sujeto encuentra en su parte corpórea un eficaz colaborador para el conocimiento, siempre que se mantenga

subordinado al espíritu. Pero este cuerpo también puede interferir decididamente en el proceso cognoscitivo y en la adquisición de la verdad. La mayor parte de las veces que el alma cae en el error se debe a que juzga bajo el dominio de la pseudoevidencia y del prejuicio, y éstos sólo son posibles por el predominio de factores corporales en el desarrollo del conocimiento. La verdad y la falsedad, según la doctrina de las Regulae, se sitúan propiamente en el entendimiento, pero se van preparando y elaborando en niveles inferiores. El conocimiento de las cosas externas al sujeto sólo es posible mediante la ayuda de la sensibilidad, y es aquí donde empieza, mediante la "deceptio", la elaboración de una "materia errandi" que es consolidada en el entendimiento.

Además, frecuentemente se ha entendido que la oscuridad y confusión de algunas ideas dependía de su especial contenido. Sin embargo, ellas son ocasión de error para el sujeto, no sólo porque su realidad objetiva sea mínima, o no exista, sino también porque la oscuridad y confusión que poseen son motivo para que el sujeto las interprete desacertadamente. Un contenido significativo puede ser atribuido por el entendimiento a la cosa misma cuando, en realidad, sólo puede decirse de la idea. En esta atribución compositiva encontramos la causa más frecuente de los errores en los juicios que se llevan sobre las cosas externas.

La segunda coordenada exigida en la definición del error, propuesta por nosotros, es la de una "conciencia de rectitud. ¿Qué puede significar esta expresión dentro de la

filosofía de Descartes en general, y de su doctrina del juicio y del error en especial: "Conciencia de rectitud" ha de entenderse como "creencia", y no en el sentido de "opinión", sino identificándose con "asentimiento". La conciencia de rectitud es algo que se adquiere y se manifiesta con el asentimiento; y éste puede ser correcto o incorrecto según que las razones que le determinan sean válidas o no. En efecto, Descartes señala en las Secundae Responsiones que en este acto de la voluntad hay que distinguir entre la materia, o aquello a lo que se asiente, y la razón formal, o motivo por el que se asiente. Lo que constituye formalmente al error es la intervención de motivos no críticamente válidos para llevar el juicio a una verdad indiscutible. De todas las formas de asentimiento con que cuenta el hombre, dentro del campo de la razón, la única que, después del proceso de la duda, se mantiene firme es la de la evidencia. En todos los demás casos el asentimiento es incorrecto, constituyéndose plenamente la privación implicada en el error.

Pero hay contenidos de conciencia en los que, estrictamente hablando, no brilla la evidencia, y objetos de conocimiento mediatamente conocidos a los que puede asentirse correctamente. ¿Cómo es ello posible si la evidencia no está presente? ¿Por qué puedo juzgar válidamente, sin temor a error, de aquello que fue evidente en algún momento, pero que ahora no lo es? Y, ¿por qué puedo afirmar que los contenidos de conciencia son representativos de las cosas corpóreas, que sólo llegan al sujeto a través de las ideas? Por todos estos motivos, Dios se convierte, de alguna manera,

en razón formal de asentimiento que permite alcanzar ciencia en aquellos sectores que no son presentes o inmediatos a la conciencia. Caso de ser rigurosos y coherentes con el principio y requisito de evidencia, propuesto por Descartes, sólo podríamos considerar como auténticamente verdadero a lo evidente, debiendo rechazar todo lo demás como erróneo. Pero he aquí que Dios se convierte en respaldo de este primer criterio, y permite fundar positivamente un conocimiento válido del mundo externo, y una total persuasión en la ciencia de las conclusiones.

La segunda posibilidad de arranque para presentar las conclusiones a las que se llega en este estudio del problema del error en Descartes es, tal como advertíamos al principio, la que se origina desde la propia definición cartesiana del error, como privación nacida con el asentimiento de la voluntad humana, cuando afirma como verdadero todo aquello que está presente en el entendimiento de forma oscura y confusa.

La privación que implica el error nos lleva a inordinar este fenómeno en el hombre. Desde la panorámica divina, ni el error ni la falsedad tienen sentido. En el concepto infinito de Dios se incluye todo el ser, toda la verdad y toda la bondad posibles. Él mismo no puede ser nunca origen de cualquier forma de no-ser, de engaño o de maldad que pueda encontrarse en el mundo. El error, dicho de Dios es una negación, mientras que, dicho del hombre, se constituye en privación, mereciendo una especial atención este último ángulo, en sus grados de posibilitación, preparación y realización.

En efecto, el error sólo es posible en el hombre porque éste se encuentra en un punto medio entre el Sumo ser y la nada, participando, a la vez, de ambos; y si bien es cierto que el Creador ha dotado a esta creatura con los medios y facultades necesarios para alcanzar la verdad, en cuanto son limitados puede ser que no siempre la obtenga. En segundo lugar, esta privación no surge espontáneamente, sino que cuenta con un periodo de latencia e incubación que se localiza en el cuerpo. El hombre es un compuesto substancial de cuerpo y alma, y ocurre muchas veces que, siguiendo los dictados de la parte común con los animales, no se conduce acertadamente. Todo el conjunto de tendencias, impulsos y prejuicios, originados en el cuerpo, es una ocasión propicia y permanente para que el alma penetre en el mundo de la confusión y del engaño. Finalmente, la privación se realiza en el desajuste provocado entre el entendimiento y la voluntad, cuando esta última, facultad infinita, no se determina por la evidencia, sino por cualquier otro motivo no auténticamente racional. Resulta, pues, necesario tener presente que si para la realización definitiva del error se exige el asentimiento de la voluntad, este fenómeno encuentra sus límites dentro del campo de la actividad humana, única responsable de su aparición y permanencia en el mundo.

50h

**B I B L I O G R A F I A**  
=====

BIBLIOGRAFIA

1.- Obras de Descartes

DESCARTES, R. Oeuvres de \_\_\_\_\_, publiées par Charles ADAM et Paul TANNER, Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1.964, 13 volumes.

\*\*\*\*\*

2.- Sobre el error

BELAVAL, Yvon, Le problème de l'erreur chez Leibniz, Zeitschrift für philosophische Forschung. Band XX, Heft 3,4. 1.966.

BROCHARD, Victor, De l'erreur, II. édition. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Felix Alcan, Paris 1897.

BRADLEY, F.H., Appearance and Reality. A Metaphysical Essay., II. édition, Oxford University Press, Oxford 1.969.

BYRNE, Edmund F., Probability and Opinion., Martinus Nijhoff, La Haya 1.968.

ETCHEVERRY, Augusto, El hombre en el mundo, Ediciones Sigueme, Salamanca 1.969.

FAURE, Henri, Hallucinations et réalité perceptive, Presses Universitaires de France, Paris 1.965.

HAENSEL, Carl, Ueber den Irrtum. Eine Kritik unserer Anschauung über die Wahrheit, Sauer-Verlag, Heidelberg 1.965.



- HORKHEIMER, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Fischer Verlag, Frankfurt 1.967.
- JEVONS, Stanley W., The principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method, Ed. Dover, New-York 1.958.
- KEELER, Leo W., The problem of error from Plato to Kant. A historical and critical study, Pontificia Universitas Gregoriana, Analecta Gregoriana VI, Roma 1.934.
- KOTARBINSKY, Tadeusz, Practical Error, en "Danish Yearbook of Philosophy", Vol.I, pgs65-72, Copenhagen 1.964.
- KYBURG, Henry E., Philosophy of Science: A Formal Approach Ed. Collier-Macmillan Limited, London 1.968.
- Mc TAGGART, J.E., The Nature of Existence, Vol.II, Ed. At the University Cambridge, 1.927, Reed. 1.968.
- MACH, Ernst, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1.968.
- RUSSELL, Bertrand, The problems of Philosophy, Oxford University Press, Oxford 1.968.
- SCHULER, Max, Die Idole der Selbsterkenntnis, Gesammelte Werke, Band III, Francke Verlag, Bern 1.955.
- SKINNER, John, The Logocentric Predicament. An Essay on the Problem of Error in the Philosophy of J. Royce, University of Pennsylvania Press. Philadelphia 1.965.

\*\*\*\*\*

### 3.- Sobre Descartes

- ADAM, Charles, Descartes, sa vie et son oeuvre, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.937.

- ALQUIÉ, Ferdinand, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Presses Universitaires de France, Paris 1.950.
- ANGELIS, Enrico, Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento, Ed. Felice le Monnier, Firenze 1.964.
- - -, La critica del finalismo nella cultura cartesiana, Contributi per una ricerca, Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa. Ed. Felice le Monnier, Firenze 1.967.
- ARNAULD, Antoine, La Logique, ou l'art de penser, par \_\_\_\_\_, et Pierre Nicole, édition critique de Pierre CLAIR et François GIBBAL, Presses Universitaires de France, Paris 1.955.
- BECK, L.J., The Metaphysics of Descartes. A Study of the "Meditations", At the Clarendon Press, Oxford 1.965.
- - -, The Method of Descartes. A Study of the "Regulae" At the Clarendon Press, Oxford 1.964.
- BELVAL, Yvon, Les philosophes et leur langage, Ed. Gallimard, Paris 1.952.
- - -, Leibniz critique de Descartes, Ed. Gallimard, Paris 1.960.
- BETH, M.E.W., Le savoir déductif dans la pensée cartésienne Cahiers de Royaumont, Les éditions de Minuit, Paris 1.957.
- BLOCH, O.R., La Philosophie de Cassendi. Nominalisme, matérialisme et Métaphysique, Martinus Nijhoff, La Haye, 1.971.
- BRUNSCHVIG, Leon, Écrits Philosophiques, I, Presses Universitaires de France, Paris 1.951.
- CAILLERS, Descartes, en "\_\_\_\_\_ de Royaumont", Les éditions de Minuit, Paris 1.957.
- CRAMER, Wolfgang, Subjektivität und Metaphysik, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1.966.

- DEHOVE, H., Le libre arbitre chez Descartes, en "Revue de Philosophie", Mai-Juin 1.924, Paris pgs.261-288.
- DENISSOFF, E., Descartes premier théoricien de la Physique mathématique. Bibl. Phil. de Louvain. Louvain, 1.970.
- DONEY, Willis, Descartes, A Collection of Critical Essays, Edited by \_\_\_\_\_. University of Notre Dame Press, London 1.969.
- DONZÉ, Roland, La gramática general y rasonada de Port-Royal, traducción de Marino AYERRA, Manuales Eudeba, Buenos Aires 1.970.
- ÉTUDES, Descartes et le cartésianisme hollandais. \_\_\_\_\_ et documents, par E.J. DIJKSTERHUIS, G.SERRURIER, P.DIBON, H.J. POS, J.J.ORDIBAL, O.L.THIJSSENSCHOUTE, y G.LEWIS, Presses Universitaires de France, Paris 1.951.
- ÉTUDES, \_\_\_\_\_ sur Descartes, par E. ROZSNYAI, D.KALOCZAI, Z.TORDAI, Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, n.6. Akadémiai Kiadó, Budapest 1.964.
- FRANKFURT, Harry G., Demons, Dreamers and Madmen, The Defense of Reason in Descartes's Meditations. The History of Philosophy Series. Under the general Editorship of Harold WEISBERG. The Bobbs-Merrill Comp. Inc., Indianapolis-New-York, 1.970.
- GASSENDI, Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa, Lyon 1.658, réimpression anastatique, Stuttgart 1.964.
- GILSON, Étienne, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Troisième édition, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.967.
- - -, La liberté chez Descartes et la Théologie, F.Alcón, Paris 1.913.

- - -, René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et commentaire par \_\_\_\_\_, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.967.
- GIULI, G.de, La teoria cartesiana dell'errore. Appunti critici. Giornale critico della Filosofia italiana, Anno VIII, pgs 107-115.
- GOUHIER, Henri, Essais sur Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.937.
- - -, La pensée métaphysique de Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.962.
- - -, La pensée religieuse de Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.924.
- - -, Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'Histoire de l'antirenaissance, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.958.
- GUERCOULT, Martial, La définition de la Vérité, Descartes et Spinoza, Communication de Mr. \_\_\_\_\_, en "Actes du XIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Vol. II, pgs 43-54, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris 1.965.
- \* \* \*, Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier, Éditions Montaigne, II vol. Paris 1.953.
- - -, Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1.970.
- - -, Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.955.
- HAMELIN, Octave, El sistema de Descartes, Traducción de Amalia HAYDÉE RAGGIO, Ed. Losada, Buenos Aires 1.949.
- HUET, Pierre Daniel, Censura Philosophiae Cartesianae, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1.971.

- KANTLAH, Wilhelm, Der Anfang der Vernunft bei Descartes autobiographisch und historisch, "Archiv für Geschichte der Philosophie" Band 43, Heft 1, Walter de Gruyter and Co., Berlin 1.961.
- KEELING, S.V., Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples, "Revue de Métaphysique et de Morale", T.XLIX, N. 1, pgs 64-99, 1.937.
- KEMP SMITH, Norman, New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan, London 1.952.
- KOYRÉ, Alexander, Études Galiléennes, Ed. Hermann, Paris 1.966.
- KRÜGER, Gerhardt, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1.958.
- LABASTIDA, Jaime, Producción, ciencia y sociedad de Descartes a Marx, Siglo XXI editores s.a., Mexico 1969.
- LAPORTE, Jean, Le rationalisme de Descartes, Presses Universitaires de France, Paris 1.980.
- LEFEVRE, Henri, La bataille du "Cogito", Presses Universitaires de France, Paris 1.960.
- - -, Le criticisme de Descartes, Presses Universitaires de France, Paris 1.958.
- - -, L'humanisme de Descartes, Presses Universitaires de France, Paris 1.957.
- - -, La pensée de Descartes, Ed. Bordas, Paris 1.965.
- MAHLER, Karl, Die Entstehung des Irrtums bei Descartes und bei Spinoza, Universität von Leipzig 1.910.
- MEIER, Friedrich, Die Lehre vom Wahren und Falschen bei Descartes und Spinoza (Inaugural Dissertation) Leipzig 1.897.

- MEYER, Franz, Zur systematischen Stellung der Descartes'schen Irrtumstheorie (Dissertation), Schatzky, Breslau 1.920.
- MIJUSKOVIC, Ben, Descartes's Bridge to the External World: the Piece of Wax, en "Study internazionali di Filosofia" pgs. 65-83, Torino 1.971.
- OEDINGEN, K, Der "genius malignus et summe potens et callidus" bei Descartes, en "Kant-Studien", Band 50-2, Kölner Universitätsverlag, Köln 1.958-59.
- POLO, Leonardo, Evidencia y realidad en Descartes, Ediciones Rialp, Madrid 1.963.
- RABADE ROMEO, Sergio, Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro editor, Madrid 1.971.
- RODIS-LEWIS, G., L'individualité selon Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.950.
- - -, L'oeuvre de Descartes, 2 vol., Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.971.
- - -, Le problème de l'inconscient et le cartesianisme, Presses Universitaires de France, Paris 1.950.
- ROY, Jean H., L'imagination selon Descartes, Ed. Gallimard, Paris 1.944.
- RUSSIER, Jeanne, Sagesse cartésienne et religion, Presses Universitaires de France, Paris 1.958.
- SARTRE, J.P., La liberté cartésienne, en "Situations, I, Essais Critiques", NRF. Ed. Gallimard, Paris 1.947.
- SEBBA, Gregor, Bibliographia cartesiana, A critical guide to the Descartes Literature 1.800-1.960, Martinus Nijhoff, The Hague 1.964.
- SEGOND, J., La sagesse cartésienne et la doctrine de la science, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.932.

SERRAUS, Charles, La Méthode de Descartes et son application à la Métaphysique, Felix Alcan, Paris 1.933.

SIRVEN, J., Les années d'apprentissage de Descartes (1.596-1.628) Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.930.

VILLORO, Luis, La idea y el ente en la Filosofía de Descartes, Publicaciones Diana, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1.965.

VUILLEMIN, Jules, Mathématiques et Métaphysique chez Descartes, Presses Universitaires de France, Paris 1.960.

- - -, Sur la différence et l'identité des méthodes de la Métaphysique et des Mathématiques chez Descartes et Leibniz, et sur la conception classique des principes de causalité et de correspondance, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band 43, Heft 3, pgs. 267-302, Walter de Gruyter and Co. Berlin, 1.961.

WAHL, Jean, Du rôle de l'idée de l'instant dans la Philosophie de Descartes, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1.953.

=====

5/3

INDICE      GENERAL  
=====



INDICE GENERAL.

	<u>Págs.</u>
<u>INTRODUCCION.....</u>	1
<u>PARTE PRIMERA (ESTUDIO GENERAL DE LA PROBLEMÁTICA)</u>	
<u>SECCION PRIMERA: SOBRE EL PROBLEMA DEL ERROR.....</u>	5
<u>Capítulo I: Hacia una definición del error....</u>	5
<u>Capítulo II: Diversos planteamientos de la pro-                     blemática del error.....</u>	15
<u>SECCION SEGUNDA: CARACTERIZACION FUNDAMENTAL DEL                     ERROR EN EL PENSAMIENTO CARTE--                     SIANO.....</u>	34
<u>Capítulo I: La racionalidad del error.....</u>	37
<u>Capítulo II: Actividad subjetual en el conoci-                     miento erróneo.....</u>	51
<u>Capítulo III: Distinción cualitativa del cono-                     cimiento erróneo frente al verda-                     dero.....</u>	64
<u>PARTE SEGUNDA (ESTUDIO ESPECIAL DE LA TEMÁTICA)</u>	
<u>SECCION PRIMERA: METODO Y ERROR.</u>	
<u>Introducción.....</u>	77
<u>Capítulo I: Método racional y error.....</u>	88
<u>Capítulo II: La ciencia y el error.....</u>	103
<u>Capítulo III: El concepto de método y el pro-</u>	

blema del error.....	123
<u>Capítulo IV:</u> La intuición y la deducción como únicos modos de conocimiento en los que no cabe el error.....	134
<u>Capítulo V:</u> El precepto del orden y el proble- ma del error.....	149
<u>Capítulo VI:</u> La necesidad de evidencia.....	195
<u>Capítulo VII:</u> El análisis y la síntesis como pro- cedimientos válidos en la búsqueda de la verdad.....	167
<u>Capítulo VIII:</u> El objeto del conocimiento; las "naturas".....	176

#### SECCION SEGUNDA: HOMBRE Y ERROR.

<u>Introducción</u> .....	194
<u>Capítulo I:</u> Actitud personal de Descartes, du- da metódica y llegada al "cogito"	
A) Actitud cartesiana ante la verdad.....	203
B) La duda metódica como exigencia del espí- ritu crítico.....	210
C) Los prejuicios y la pseudoevidencia.....	226
D) Voluntad y método.....	244
E) El "cogito" como criterio y fundamento....	251
<u>Capítulo II:</u> Aspectos metafísicos y antropoló- gicos del error.....	261
A) La esencia del error, el error como pri- vación.....	263

B) La radicación del error en el hombre: cuerpo y alma; hombres y animales-má- quinas.....	277
C) El error como colisión entre el entendi- miento y la voluntad.....	302
<b>Capítulo III: Las facultades y el error.....</b>	<b>312</b>
A) El entendimiento:	
1: El entendimiento y el conocimiento erróneo.....	315
2: Abstracción intelectual y percepción interpretativa.....	333
3: Conocimiento de ideas y de cosas.....	353
B) La voluntad.....	363
1: Aspectos de la voluntad.....	367
2: Libertad de indiferencia y libertad de determinación.....	378
3: La infinitud de la voluntad.....	391
4: El asentimiento.....	401
C) Las facultades corporales.....	414
1: La imaginación y la memoria.....	416
2: Análisis de la sensibilidad y sus gra- dos.....	422
a) La "deceptio" de los sentidos.....	436
b) Naturaleza y error.....	441
c) Juicios erróneos sobre los datos sen- sibles.....	447

SECCION TERCERA: DIOS Y EL PROBLEMA DEL ERROR.

<u>Introducción.....</u>	456
<u>Capítulo I: Enraizamiento teológico del pro- blema del error en Descartes.....</u>	459
<u>Capítulo II: Sobre el criterio de veracidad divina.....</u>	468
<u>Capítulo III: La perfección divina y el error.....</u>	487
<u>CONCLUSIONES.....</u>	496
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	505

\*\*\*\*\*  
\*\*\*\*\*  
\*\*\*\*\*

